PHILOSOPHIA

JUXTA INCONCUSSA TUTISSIMAQUE

DIVI THOMÆ

DOGMATA

PARISIIS

EX TYPIS J. CLAYE

VIA SANCTI-BENEDICTI Nº 7.

PHILOSOPHIA

JUXTA INCONCUSSA TUTISSIMAQUE

DIVI THOMÆ

DOGMATA

LOGICAM, PHYSICAM, MORALEM, ET METAPHYSICAM
QUATUOR TOMIS COMPLECTENS.

AUCTORE P. F. ANTONIO GOUDIN

LEMOVICENSI ORDINIS PRÆDICATORUM,
SACRÆ THEOLOGIÆ DOCTORE, PHILOSOPHIÆ PROFESSORE
IN SCHOLA DIVI THOMÆ AD ILLUSTRISSIMO D. DOMINICO DE MARINIS,
EX EODEM ORDINE, ARCHIEPISCOPO AVENIONENSI,
IN EJUSDEM URBIS ACADEMIA ERECTA.

NOVISSIME RECENSUIT ET EDIDIT

ROUX-LAVERGNE

TOMUS QUARTUS

MORALIS ET METAPHYSICA

PARISIIS

APUD EDITORES BIBLIOTHECÆ NOVÆ

VIA VULGO DICTA DE LULLY, PLACE LOUVOIS, 5.

1851

PHILOSOPHIA

JUXTA INCONCUSSA TUTISSIMAQUE

DIVI THOMÆ

DOGMATA

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ

ETHICA SEU MORALIS.

QUÆSTIO PRÆAMBULA.

De objecto, natura, qualitate, et divisione Moralis scientiæ, deque illius congruo Auditore.

ARTICULUS UNICUS.

Ex ipso hujusce Philosophiæ Partis nomine satis constat, ejus objectum esse humanos mores. Porrò quid sit mos luculenter declarat D. Thomas 1, 2, quæst. 58, art. 1. « Mos, in-« quit, duo significat. Quandoque enim significat consuetu-« dinem, sicut dicitur Actor. 15. Nisi circumcidamini secun-« dùm morem Moysis, non poteritis salvi fieri. Quandoque « verò significat inclinationem quamdam naturalem, vel « quasi naturalem ad aliquid agendum; undè et etiam bru-« torum animalium dicuntur aliqui mores : Undè dicitur « 2 Machab. 11, quod leonum more irruentes in hostes pro-« straverunt eos : Et sic accipitur mos in Psal. 67, ubi dicitur, « Qui habitare facit unius moris in domo. Et hæ quidem duæ « significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quan-« tùm ad vocem : in Græco autem distinguuntur : Nam,

« Ethos, quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, et scribitur ἦθος per η : quandoque habet « primam correptam, et scribitur ἔθος per ε. Dicitur autem « virtus moralis à more, secundùm quod mos significat quam- « dam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad ali- « quid agendum. » Hæc ille. Ex quibus constat mores hic sumi pro inclinationibus seu affectibus, aut à natura inditis, aut aliunde contractis : iisque non purè sumptis, et quales brutis etiam competunt, sed rationis judicio tractabilibus et ad bonum aut malum flexilibus, quales duntaxat homini propriè insunt, qui et libertate in bonum ac malum flexilis est, et ratione se ipsum regit; cujus proinde actiones et affectiones propriè *moris* nomine designantur. Verùm cùm in quæstione præambula Logicæ art. 1, tria distinxerimus in objecto, materiale, formale, et rationem sub qua, ut hæc breviter circa Moralem dilucidentur,

Dico primò : Objectum materiale Moralis sunt affectus, seu actus humani; formale verò est moralitas, cujus tales actus, seu affectus sunt capaces; ratione verò sub qua, sunt prima principia practica.

Declaratur conclusio quoad singulas partes. Et in primis quòd affectus humani (id est, quos duce ratione ac libertate comite elicimus), sint objectum materiale Moralis, patet : Siquidem licèt actus illos aliquatenus attingat Physica, quatenus sunt vitales motus, eos tamen discutit Moralis, quatenus sunt subjectum boni et mali moralis, proindeque eos habet ut objectum materiale. Quòd verò moralitas sit objectum formale scientiæ Moralis, etiam constat : Tum ex D. Thoma, qui in proœmio Ethicæ assignat pro proprio formalique objecto hujusce Philosophiæ partis *ordinem illum quem ratio facit in actibus voluntatis*, id est ipsissimam moralitatem : Tum etiam ratione : Ut enim diximus agendo de objecto Logicæ, objectum quidem materiale scientiæ est res de qua agit, objectum verò formale est illa formalitas, quam in tali re considerat et discutit : Sed Moralis circa humanos affectus non considerat aliud quàm moralitatem, id est rationem boni et mali, seu recti et iniqui, quam induere possunt; ergo moralitas est objectum formale Moralis. Porrò cùm ex objecto materiali et formali fiat unum objectum totale, id respectu Moralis aliud esse non potest, nisi ens morale, seu actio moralis.

Tertia conclusionis pars etiam suadetur : Ratio sub qua cujuslibet scientiæ sunt principia, quibus suas conclusiones demonstrat : Sed Moralis suas demonstrat conclusiones per prima principia practica, quæ sunt purissimi luminis naturalis radii, quibus circa fugienda eligendaque illuminamur; ergo sunt ratio sub qua Moralis. Horum verò principiorum habitualis cognitio vocatur *synderesis*, seu *synteresis*, à verbo

Græco συντηρῆσαι, quod est *observare*, à quo συντήρησις, id est, observatio; eo quòd ille habitus sit instar vigilis cujusdam censoris omnes actiones observantis, malas perpetuò carpentis ac reprehendentis, ideòque improbum animum tacitè corrodentis, vellicantis, flagellantis.

Ex hac conclusione intelligi potest, cur Moralis dicatur subalternari Physicæ : Quia scilicet, ut solent scientiæ subalternatæ, format suum objectum addendo aliquam differentiam objecto Physicæ. Physica enim considerat motus vitales, et inter alios, humanos affectus, præcisè secundùm quod motus sunt vitaliter ab anima procedentes : Moralis verò de iis agit, non præcisè ut motus vitales sunt, sed ut subjacent moralitati, id est, quatenùs juxta rationis regulas taxati benè vel malè fieri possunt.

Dico secundò : Moralis est verè scientia, à prudentia realiter distincta.

Probatur prima pars : Siquidem moralis ex certissimis principiis plures evidenter demonstrat conclusiones; imò longè evidentioribus nititur principiis quàm plures aliæ scientiæ. Quis enim adeò hebes, stupidus, protervus, qui neget homini secundùm rationem esse vivendum; pro gratia non rependendam esse injuriam ; parentes colendos; æquum esse, ut unicuique, quod suum est, reddatur ; virtutem bonumque amari debere ; malum ac turpe fugiendum, et alia ejusmodi apud gentes etiam maximè incultas, barbaras ac feras receptissima? ergo Moralis est vera scientia.

Probatur etiam secunda pars, quæ est contra Epicurum , pluresque alios, Moralem scientiam cum virtute prudentiæ confundentes. Primò : Scientia dividitur contra prudentiam; siquidem, ut magis dicetur in Metaphysica q. 5, a. 5 distinguuntur quinque virtutes intellectuales, scilicet habitus primorum principiorum , sapientia, scientia , prudentia et ars : Sed Moralis, ut jam diximus, est scientia; ergo distinguitur à prudentia.

Probatur secundò eadem pars : Habitus diversi sunt, qui habent diversa principia, diversum objectum, diversos actus, diversa corruptiva : Sed hæc omnia diversa sunt in scientia morali et prudentia ; ergo sunt diversi habitus. Probatur minor quoad singulas partes ; et in primis quòd habeant diversa principia : ut enim patet ex D. Thoma 1, 2, q. 58, art. 5, principia prudentiæ non sunt principia universalia sciendi quid bonum sit aut malum in communi, quod pertinet ad Moralem ; sed principia particularia, quibus judicatur quid hìc et nunc in particulari eligendum sit : Undè ut ibidem sanctus Doctor notat, fieri potest ut quis scientificè noscat quid turpe sit, et quid honestum, illudque fugiendum esse, hoc verò eligendum, et tamen in particulari imprudenter eligat turpe, et repudiet

honestum, *quatenus*, verba ejus sunt, « hujusmodi universale « principium cognitum per intellectum vel scientiam (mora- « lem nempè) corrumpitur in particulari per aliquam pas- « sionem ; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, « videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licèt sit contra « universale judicium rationis. » Ergo prudentia et scientia moralis nituntur diversis principiis.

Quòd etiam habeant diversum formaliter objectum, suadetur ex Aristotele 6, Eth., c. 9. Nam licèt utraque respiciat agibilia, seu operationes voluntatis; Attamen Moralis respicit illas in universali, ut scientificè cognoscibiles: prudentia verò in particulari, ut hîc et nunc operabiles ac rectè regulabiles, seu ut dicit D. Thomas q. 4 de virtutibus in communi, art. 6. « Ad scientiam (Moralem scilicèt) pertinet universale judi- « cium de agendis, sicut fornicationem esse malam ; furtum « non esse faciendum : Sed ad prudentiam pertinet rectè ju- « dicare de agibilibus singulis, prout sunt nunc agenda : » Atqui hæc duo in ratione objecti diversissima sunt; ergo prudentia et Moralis respiciunt objecta inter se diversissima.

Quod verò habeant diversos actus, probatur : Actus scientiæ moralis est scire; vitiorum virtutumque naturam subtiliter indagare, veraciter penetrare, evidenter demonstrare; undè scientia Moralis utitur syllogismis logicalibus quemadmodum et aliæ scientiæ : At verò actus Prudentiæ est ex bona finis intentione de congruis mediis judicare, ac quid eligendum sit præcipere ; undè prudentia non utitur syllogismis logicalibus, sed longè alterius generis, in quibus scilicet recta finis intentio est quasi major; Judicium verò medii assumendi, quasi minor; et Electio quasi conclusio; ergo Prudentia et Moralis habent actus diversos.

Quod demùm habeant diversa contraria et corruptiva suadetur : Nam prudentia corrumpitur affectu vitiis corrupto, quantumvis intellectus maneat circa agibilia illustratus : Undè vir in moralium rerum cognitione versatissimus potest esse imprudentissimus, si fit malus ; ideòque Aristoteles 2, Ethicorum dicit : *Scire, parùm vel nihil prodest ad virtutem;* et rationem subjungit, *quia multi non operantur ea quorum scientiam habent*, quando scilicet affectus vitiis depravatur, ac prudentiale judicium passionibus corrumpitur. At verò scientia Moralis non tollitur per vitia, sed per ignorantiam; ideòque vir pessimus potest esse in moralibus doctissimus ; ergo scientia Moralis et Prudentia habent diversa contraria et corruptiva.

Dico tertiò : Moralis est tota practica.

Probatur conclusio : Tum ex illius fine, qui est practicus, scilicet dirigere intellectum ad benè regulandas operationes voluntatis : Tum ex ejus objecto, quod est etiam aliquid prac-

ticum, scilicet ipsum opus voluntatis ut induit rationem honesti et turpis, ac benè vel malè fieri potest à nobis : Tum demùm ex ejus principiis, quæ sunt practica, utpotè ad synderesim pertinentia, quæ est habitus primorum principiorum practicorum, sicut intelligentia est habitus primorum principiorum speculativorum.

Quantùm verò ad divisionem hujus Philosophiæ Partis, secuti eundem ordinem quem tenuit Aristoteles, quidquid circa mores dicendum occurrit, sex quæstionibus comprehendemus. Prima erit de ultimo fine morum, seu de felicitate : Secunda de subjecto moralitatis, scilicet de actibus voluntariis; ubi præcipuè de libertate agetur : Tertia de passionibus, quæ participant moralitatem, quatenùs à recta ratione regulari possunt : Quarta de bonitate et malitia, quæ sunt moralitatis species : Quinta de virtutibus in communi, quæ sunt bonorum morum principia : Sexta de iisdem in particulari.

Verùm antequàm ad primam quæstionem accedamus, quidpiam dicendum est de congruo Moralis scientiæ Auditore. Aristoteles in eo tres exigit conditiones. Primam ex parte intellectus, scilicet docilitatem, ut scilicet non exactam in Moralibus subtilitatem et Mathematicam certitudinem exigat, sed qualem natura rei patitur. Quippè, inquit lib. 1, cap. 1. *est hominis probè instituti tantam in unoquoque genere subtilitatem ac tractationis exactitudinem desiderare, quantam rei natura recipit*. Cùm igitur, ut superiùs dixerat, *in iis rebus quæ honestæ, quæque justæ sunt*, (id est in moralibus) *tanta sit dissensio, tantaque versetur erratio*, præcipuè ubi ad particularia fit descensus, *satis erit si in illa rudem quamdam veriformam adumbremus.*

Secundam conditionem requirit ex parte affectus, ne scilicet afferatur ad hoc studium animus vitiis corruptus ac passionibus serviens, sed qui ratione suos affectus dirigat : Cujus rationem affert, qui Moralis non in cognitione speculativa tantùm consistit, sed ad actionem quoque tendit; et ideò qui malè afficitur circa actiones, neque de veritatibus moralibus potest ita sincerè judicare, sicut gustus depravatus de saporibus, neque ex earum studio debitum fructum reportare; ideòque inanem atque inutilem operam in audiendo insumet.

Tertiam demùm exigit conditionem ex parte ætatis, ne scilicet, qui huic scientiæ incumbit, sit juvenis, sed maturus et gravis : Tum quia juvenes sunt actionum moralium adhuc imperiti : Tum quia passionibus in hac ætate fervidis, nondum satis robustâ ad eas frænandas ratione, obtemperare solent. Verùm quia, ut egregiè notat Aristoteles, quòd juvenis sit ineptus ad Moralem scientiam, *Culpa non est in ætate, sed in eo quòd passionibus deordinatis convenienter vivat, et quidquid libuerit effræni animo persequatur;* ideò cùm

apud Christianos virtuti militet omnis ætas, juvenesque, timore Domini ac gratiâ defectum rationis supplente, passiones suas frænare debeant et soleant, scientiæ Morali discendæ inepti habendi non sunt, ideòque Salomon in ipso suæ doctrinæ moralis limine, id est, Prov. cap. 1, dicit se scribere, *Ut detur parvulis astutia, adolescenti scientia et intellectus.*

QUÆSTIO PRIMA.

De ultimo fine morum, seu de Felicitate.

Tractationem Morum cum Aristotele auspicamur ab ultimo eorum fine, quia hic est scopus *nobis*, ut ille ait, *tanquam sagittariis propositus*, ad quem in omnibus collimare debemus; mensura et regula totius rectitudinis moralis, clavus vitam nostram dirigens rectamque inter vitiorum procellas tenens, ac veluti sidus nauticum, cui intendendo vitæ cursus ab errore ac naufragio securus fit; potiùs dixerim portum, ad quem hujuscè vitæ nostræ navigatio suspirat et tendit. Undè licèt sit ultimus in assecutione, est tamen primus in intentione, proindèque in cognitione, quia nihil volitum quin præcognitum; et ut sæpè advertit cum Aristotele D. Thomas, se habet in moralibus, sicut primum principium in speculabilibus, cujus cognitio præsupponi debet tanquam cæterarum omnium fons, radix, et cardo. Quæ verò de ultimo fine, seu felicitate, dicenda occurrunt, tribus complectimur articulis: In primo agetur de ultimo fine secundùm se spectato : In secundo de felicitate objectivâ, seu de re cujus adeptio hominem felicem efficit : In tertio demùm de felicitate formali, seu de adeptione illius rei, quâ homo felix efficitur.

ARTICULUS PRIMUS.

De ultimo fine morum humanorum.

Actionum quæ ab homine fiunt pervulgata divisio est in actiones humanas et actiones hominis. Actiones hominis dicuntur, quæcumque ab homine fiunt. Actiones verò humanæ sunt, quæ non solùm ab homine fiunt, sed etiam modo homini proprio eliciuntur. Porrò quis alius agendi modus homini proprius est, quàm qui rationem, quâ homines sumus, consequitur?

Differt autem agens rationale ab aliis, quia cùm cætera instinctu impetuque naturæ ad suos actus abripiantur, nec proindè suorum actuum dominium jusque disponendi habeant, agens rationale per intelligentiæ lumen et voluntatis libertatem seipsum regit, de suis actibus per propriam deliberationem disponit, sicque illorum dominium habet : Undè actio humana propriè dicitur, ut definit D. Thomas 1, 2, quæst. 1, art. 1. *Quæ ex voluntate deliberata procedit;* ratione scilicet præfulgente, ac in quem finem tendendum sit ostendente, voluntate verò subsequente, ac non cæco naturæ impetu in bonum irruente, sed ex judicio rationis in id quod expedire visum fuerit se inclinante. Si quæ verò actiones sint, quibus desit alterutra ex his duabus conditionibus, (id est, in quibus aut rationis lumen non præfulgeat, ut in repentinis passionum motibus, qui eo quòd rationis judicium impetu præcipiti præveniant, dicuntur *primò primi;* et in illis actionibus, quas duce imaginatione solemus elicere, ut est fricare manus torpentes, spuere, etc. Aut voluntas non subsequatur, (ut sunt quamplurimæ cogitationes passionumque plures motus, quos etsi ratio advertat, voluntas tamen non approbat,) illæ actiones hominis quidem sunt, sed non sunt humanæ, nec proindè morales.

Verùm quia intellectus intantum præfulget voluntati, eamque movet et dirigit, inquantum ei bonum ostendit, in quod tanquàm in centrum inclinatur, ut in eo motus suos finiat et quietet; ideò necesse est omnem actionem humanam tendere in aliquem finem; qui si ulteriùs non referatur, dicitur *ultimus;* si verò ad alium ulteriorem ordinetur, dicitur *intermedius*. Porrò quomodo definiatur finis, quid sit agere propter finem, et quomodo cùm omnia naturalia quadamtenùs agant propter finem, sola agentia intellectualia se se dirigunt in illum, proindèque magis propriè dicuntur *agere propter finem*, abundè dictum est in Physica 1 part., disp. 2, quæst. 5, de causa finali.

Solùm hic discutiendum est, an sit quidam morum nostrorum et vitæ finis ultimus : Quid propriè sit : An quilibet homo sibi unicum ita præstituat, ut in plures tendere non possit; et demùm, Quomodo differant mali à bonis in fine ultimo sibi præstituendo : quæ omnia ut commodiùs tractentur, in duos paragraphos distribuemus.

§ I.

An detur aliquis finis ultimus vitæ humanæ, et quid propriè sit.

Finis dupliciter *ultimus* dici potest : Primò secundùm quid et respectu alicujus particularis negotii : Secundò simpliciter,

respectu scilicet totius vitæ. In primis constat in quolibet negotio dari aliquem ultimum finem in quem tota ejus series tendat et terminetur; ut in medicina ejusque operationibus finis ultimus est sanitas; in studio scientiarum, cognitio veritatis; in bellicis expeditionibus, victoria et pax in dominio; habitâ enim sanitate quiescit sollicitudo Medici; veritate cognitâ, cessat inquisitionis studium; partâ victoriâ et pace gloriosâ ac utili firmatâ, bellicæ curæ ac labores terminantur. Solùm dubium est an et totius vitæ sit aliquis ultimus finis, cujus adeptio appetitum omninò quietet, hominemque felicem constituat.

Dico primò : Necesse est dari aliquem totius humanæ vitæ finem ultimum. Ita Aristoteles hîc, D. Thomas 1, 2, quæst. 1, art. 4, et communiter alii.

Probatur conclusio primò ratione D. Thomæ 1, 2, quæst. 1, art. 4. Impossibile est ut intentio hominis in dispositione vitæ procedat in infinitum in finibus : ergo necesse est dari aliquem ultimum finem in quo quiescat. Consequentia patet. Probatur antecedens : Tum quia generaliter in causis subordinatis procedi non potest in infinitum, ut probat Arist. 8 Phys., text. 34. Tum specialiter, quia si daretur processus in infinitum in finibus, nullusque esset in quo voluntatis intentio ultimò sisteret, nullus etiam esset à quo voluntas primò moveri inciperet : Atqui necesse est dari aliquem finem à quo primò voluntas moveatur, aliàs nunquam moveri inciperet; ergo non datur processus in infinitum in finibus, sed debet esse aliquis ultimus in quo voluntas tandem quiescat. Minor patet : Probatur major : Ultimum in assecutione, in quo voluntas quiescit, est primum in intentione à quo moveri incipit; ut patet in consultatione Medica, quæ quia ultimò quiescit in sanitate obtenta, primò incipit ex sanitate intenta; ergo nisi daretur aliquis ultimus finis in quo voluntas ultimò quiesceret, non daretur aliquid primum in intentione, à quo voluntas primò moveri inciperet.

Probatur secundò conclusio ratione Aristotelis hîc cap. 1. Nisi daretur finis ultimus humanæ vitæ, appetitus humanus esset irritus et inanis : Sed hoc videtur inconveniens, cùm omnis appetitus sit inclinatio impressa ex ordinatione primi moventis, scilicet Dei, qui nihil in cassum facit, et frustra movet; ergo datur finis ultimus vitæ. Probatur sequela majoris : Ille appetitus est irritus et inanis, qui nunquam satiari potest et pervenire quò tendit : Atqui appetitus humanus nunquam satiari posset, et pervenire quò tenderet, si in nullo posset ultimò quiescere, ergo esset irritus et inanis : Maximè quia omnis inclinatio ad bonum est propter quietem in bono, quod ideò dicitur *finis*, quia quietando finit et terminat desiderium appetitûs : Undè appetitus qui nunquam quiescere

potest, sed quocumque obtento ulteriùs procedit, est irritus et inanis.

Objicies : Finis ultimus est, in quo satiatus appetitus quiescit : Sed nihil datur in quo humanum desiderium plenè satiatum quiescat; ergo non datur finis ultimus vitæ. Probatur minor ex ea inquietudine, quâ homines nunquam bonis expletos nova semper accumulare desideria videmus : Ut avari nunquam satiantur divitiis, voluptuosi voluptatibus, ambitiosi honoribus, sed semper in infinitum in suis desideriis procedunt : Undè Aristoteles 1 Polit., cap. 6, dicit; *Infinita concupicentia existente homines infinita desiderant.*

Respondeo negando minorem. Ad probationem respondeo hanc humani cordis inquietudinem et novorum desideriorum accumulationem non probare quòd non detur finis ultimus in quo appetitus humanus quiescat, aut quòd ejusmodi homines non præstituant sibi aliquem finem ultimum in dispositione vitæ suæ : Sed solùm quòd illum non obtinent, quia in illis rebus eum quærunt in quibus non est. Omnis enim homo sibi quidem præstituit aliquem ultimum finem quo plenè obtento satiatus quiesceret; scilicet summum bonum, seu perfectam satisfactionem, ex cujus intentione primò ad operandum movetur : Sed quidam homines hanc perfectam satisfactionem, quam pro ultimo fine habent; in quibusdam quærunt, quæ ad illam minimè sufficiunt, quibus proindè obtentis non quiescunt satiati, sed usu ipso cognitâ eorum insufficientiâ iis spretis ad nova quærenda procedunt. Et hæc est radix inquietudinis cordis humani suam felicitatem in bonis perituris quærentis; hocque pacto cuncti pravi in infinitum procedunt. In nulla enim re quiescunt; sed novis semper desideriis æstuant; nec miserum cor eorum bonis concupitis magis expletur, quàm fabulosum Danaidum dolium aquâ.

Dico secundò : Ultimus humanæ vitæ finis rectè definiri potest: Ille quem propter se tantùm volumus, cætera verò propter ipsum. Ita definitur ab Aristotele lib. 1, Ethicorum cap. 1, et à D. Augustino 19, de civitate Dei, cap. 1.

Declaratur definitio : In primis quòd ultimus finis propter se tantùm quæri debeat patet; si enim ad ulteriorem ordinaretur, ultimus non esset. Quòd etiam cætera ad ipsum referri debeant tripliciter suadetur : Primò quia primum in unoquoque genere est causa cæterorum : Sed ultimus finis est primus in intentione, ut ex dictis patet; ergo est causa omnium quæ intenduntur, seu ratio volendi cætera. Secundò quia appetitus omnia refert ad id, in quo solo ultimò quiescit; nisi enim referret ulteriùs, in illis ultimò quiesceret, ut de se patet : Atqui ultimus finis est in quo solo ultimò quiescit appetitus; ergo cætera debet tandem referre ad ipsum. Tertiò demùm quia ultimus finis plenè satiare debet appetitum, perfectè ipsi do-

minari, totaliter ei adæquari; aliàs non in illo ultimò sisteret, proindèque finis ultimus non esset: Atqui nec plenè satiaret appetitum, si aliquid ad ipsum non pertinens quæreretur; nec dominaretur totaliter affectui, si omnes ejus motus sibi non subjiceret; nec adæquaretur ei, si aliquid extra eum desideraretur, quod propter ipsum non quæreretur; ergo ultimus finis est propter quem cætera omnia volumus; quique proindè dicitur *felicitas*, seu *summum bonum*, eo quòd in se omnia bona colligere debeat, eoque possesso perfectè satietur appetitus.

Porro quâ ratione omnia referantur ad ultimum finem seu beatitudinem, et quomodo amor illius sit fons, origo et radix omnium aliorum affectuum, declarari ampliùs posset, non solùm exemplo lucis, quæ quia est primum summumque visibile, est ratio videndi omnia colorum discrimina; aut exemplo motûs cordis, qui quia est primus vitæ motus, est causa à qua profluunt omnes vitales motus; sed adhuc longè præclariùs comparatione apud D. Thomam frequentissimâ intellectûs cum voluntate. Sic enim se habet amor ultimi finis in appetibilibus, sicut cognitio principiorum in intelligibilibus: Undè sicut prima principia sunt prima cognita; ita beatitudo seu finis ultimus est primum volitum: Et sicut non assentimur particularibus conclusionibus, nisi quatenus cohærent cum primis principiis; ita nec volumus bona particularia, nisi quatenus connexa sunt cum ultimo fine, scilicet beatitudine: Et demùm sicut cognitio principiorum movet ad omnes alias cognitiones, quatenus per eam illustrati, cætera intelligimus, ideòque radix est omnium cognitionum, imò cæteræ cognitiones non sunt nisi quædam illius primi luminis propagationes et diffusiones; ita primus ille beatitudinis amor movet ad alios amores; quatenus per illum excitati, ea quæ ad ipsum ducunt quærimus; estque prima omnium affectuum radix; imò cæteri affectus non sunt nisi quidam illius primi amoris rami, propagines ac diffusiones; seu lineæ, ab hac circumferentia natæ et in ejus centrum, silicet beatitudinem, terminatæ: Undè præclarè Boëtius 3, de consol. prosa 2. *Omnis moralium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire:* Et D. Augustinus l. 13, de Trin. cap. 5. *Omnes homines beati esse volunt, et hoc ardentissimè appetunt, et propter hoc cætera appetunt.*

Objicies: Illi *quorum Deus venter est*, ut loquitur Apostolus ad Philippenses 3, habent sine dubio illum pro ultimo fine: Sed non referunt omnia ad ipsum; ergo non est necesse ut omnia referantur ad ultimum finem. Probatur minor: quì enim fieri potest ut ad tam vile, tam angustum, tam bru-

tale bonum humana voluntas tam latè patens omnes affectus referat et coarctet?

Respondeo negando minorem; ob id enim dicuntur ab Apostolo habere ventrem, id est delicias ventris, pro Deo; quia cuncta aliquatenus ad ipsas referunt. Id verò quomodo fiat facilè intelligetur, si rem altiùs repetendo annotemus, beatitudinem, seu perfectam appetitûs satiationem esse finem ultimum omnium hominum. Licet autem humanus appetitus tam latè pateat, ut solâ boni infiniti possessione satiari possit, homines tamen falsâ existimatione decepti plenam desiderii satietatem sæpe reponunt in rebus angustæ umbraticæque bonitatis: ut avari in pecunia, voluptuosi in deliciis corporis, ambitiosi in honore; quatenus putant in his rebus se sui desiderii perfectam quietem reperturos. Et ideo dicuntur eam habere pro Deo suo, id est, pro summo bono. Hujus verò miserrimæ deceptionis radix est, quòd homo in hac mortali carne passionibus potiùs quàm ratione agitur; *corpus enim quod corrumpitur aggravat*, id est affectibus ex se natis trahit, *animam :* Unde quid sibi bonum sit passionum magis gustu, quam rationis lumine determinat. Contingit autem passionum aliquam ita vehementer intendi, ut cæteras opprimat, aut ad se trahat, sicque voluntati sola dominetur; quam ita excæcat et coarctat, ut solum illius passionis bonum advertat et appetat, sicut oculus per foraminis angustias respiciens, ea solùm advertit, quorum species foramen admittit: Undè sic coarctata voluntas illo unico bono obtento se perfectè felicem forè putat, ideòque omnem affectum ad ipsum dirigit; quod præcipuè videre est in hominibus profani amoris œstro percitis. Verùm quando boni amati possessione passionis ardor sedatur, voluntas quasi laxato vinculo ad nativam amplitudinem redit, illiusque boni insufficientiam detegens nova quærit quibus vastissimum desiderii hiatum explere possit. Et hæc est ratio cur mali et suam felicitatem in vilissimis rebus ponant, et tamen in nullo quiescere possint, sed novis semper desideriis æstuent.

§ II.

An homo plures fines ultimos habere possit; et quomodo in fine ultimo sibi præstituendo mali à bonis differant.

Quantùm ad primam tituli partem, non procedit de fine ultimo quasi materialiter sumpto, pro re scilicet in qua homo suam felicitatem reponit, debeat ne esse una simplex, an possit ex pluribus sub una totali ratione boni perfecti apprehensis integrari. Quippe constat homines ad suam perfectam felicitatem plura, eaque diversissima requirere, opes, honores, inge-

nium, delicias, etc. Sed procedit de fine ultimo formaliter spectato, pro ipsa ratione summi boni, an scilicet rationem summi boni possit homo pluribus rebus ita tribuere, ut simul quamlibet divisim sumptam habeat pro ultimo fine.

Dico primò : Impossibile est hominem plures ultimos fines simul et semel habere. Ita D. Thomas 1, 2, quæst. 1, art. 5, et communiter alii.

Probatur conclusio primò auctoritate Christi Matthæi 7, dicentis, *Nemo potest duobus Dominis servire :* Atqui finis ultimus est qui totaliter affectui dominatur, ut ex dictis patet; ergo idem homo non potest simul et semel habere duos ultimos fines.

Secundò : Ex ipsa ultimi finis definitione, ac ejus proprietatibus : Finis ultimus est qui ad nullum alium, sed ad quem omnia referuntur; qui perfectè satiat appetitum : qui est summum ac plenum appetentis bonum : Atqui si homo duos ultimos fines haberet, ad neutrum eorum omnia referrentur, cùm saltem unus ad alium non ordinaretur, neuter perfectè satiaret appetitum, cùm obtento uno alius adhuc esset appetibilis; neuter esset summum ac plenum appetentis bonum, ut enim, arguit Boëtius 3, de consol. prosa 2, *summum bonorum cuncta intra se continet, quia si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueret extrinsecùs quod posset optari :* Ergo finis ultimus cujuslibet hominis non potest esse nisi unicus.

Tertiò demum : Quòd naturaliter appetitur, non potest esse nisi unum : Sed finis ultimus naturaliter appetitur; ergo non potest esse nisi unicus. Major videtur certa; quia natura est determinata ad unum : Undè sicut unius rei non est nisi unica forma ad unam rei speciem determinata, ita nec nisi unica forma ad unam rei speciem determinata, ita nec nisi unica inclinatio naturalis ad unum finem, tali formæ proportionatum. Minor verò declaratur : Nam licèt res in qua reponendus est ultimus finis non sit à natura determinata, attamen amor ultimi finis, seu beatudinis, est naturaliter inditus voluntati : siquidem ut egregiè arguit D. Thomas quæst. 16, de verit. art. 2. *Cùm natura in operibus suis bonum intendat, et conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt; in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia, immutabilia, et rectitudinem conservantia :* Undè ut ait 1, 2, quæst. 17, art. 9, ad 3. *Principia oportet esse naturalia :* Atqui amor finis ultimi est fundamentum et principium omnium affectuum; ergo oportet ut sit naturaliter inditus voluntati, sicut cognitio principiorum naturaliter inest intellectui.

Quantùm ad secundam tituli partem, in primis constat omnes homines sive bonos sive malos in hoc convenire, ut beatitudinem, seu perfectum plenumque bonum, appetant ut ulti-

mum finem. Certum est præterea secundùm rei veritatem hoc bonum, hanc hominis beatitudinem in unica tantùm re posse reperiri, quamvis eam varii in variis requirant, quatenus ut præclarè ait Boëtius 3, de cons. *Cùm mentibus hominum veri boni sit naturaliter inserta cupiditas, ad falsa devius error abducit.* Superest igitur malos à bonis differre, non in appetitu beatitudinis, sed in modo determinandi sibi hanc beatitudinem, quatenus excæcato intellectu, depravatoque vitiis ac passionibus affectu, illam in his rebus quærunt, in quibus non est, et hoc modo quærunt quo minimè debent, imò quo nequaquam reperient. Cæterùm cùm in hac beatitudinis inquisitione pravi homines tot tamque diversis viis procedant, et eorum cor veluti æstuosum mare tot tamque invicem pugnantibus cupiditatibus agitetur, difficile est in his affectuum ambagibus hujus Labyrinthi filum adinvenire, et unum tot tamque erraticis motibus scopum determinare, in quo et omnes mali conveniant, et à bonis differant. Porro rem non discutimus de homine ut elevato ad finem supernaturalem, et secundùm principia fidei, quo pacto spectat ad Theologos: sed præcisè spectato in ordine naturæ, et quatenus ea de re veritatem venari possumus ex principiis lumine naturali notis. Hoc posito,

Dico secundò: Differunt mali à bonis, quod mali sibi pro fine ultimo præstituant bonum proprium taxatum, non secundùm rationis regulas, sed juxta effrænis depravatæque passionibus voluntatis libitum; proindèque in his rebus, in quibus minimè reperitur, quærendum. Boni verò è contra summum suum bonum ac beatitudinem juxta rectæ rationis regulas sibi determinent, ac proindè in illa re quærant, ubi verè reperitur. Quænam autem res illa sit, dicetur articulo sequenti. Undè finis ultimus malorum est bonum proprium, non absolutè, sed dissolutè quæsitum; finis verò ultimus bonorum est bonum proprium non dissolutè, sed rectè et conformiter ad regulas rationis spectatum.

Conclusio desumitur ex Aristotele 9 Ethic., cap. 8, ubi postquam statuit quemlibet maximè seipsum amare, sibique bona procurare, inter bonos et malos illud discrimen statuit, quod mali in procurando sibi bono *suis cupiditatibus et affectibus, eique animi parti, quæ rationis expers est, obsequantur,* proindèque in bonis fallacibus suam beatudinem constituant, *in pecunia, in honoribus, in voluptatibus denique corporis sibi ipsis majorem partem tribuendo acvindicando,* undè et à multitudiue hominum, ‹ uæ hæc bona magni estimat, mali dicuntur φίλαυτοι, id est *sui amatores*, eo quòd immoderatè hæc sibi procurent. At verò boni *res pulcherrimas atque optimas sibi tribuant, sed et sui parti, quæ principatum tenet* (id est rectæ rationi), *gratificantes, et omnibus in rebus obtemperantes:* Ex quibus,

Probatur conclusio : Appetitus corruptus differt à recto, quòd cùm uterque bonum proprium quærat (quippe cùm omnis appetitus sit inclinatio in bonum proprium naturæ à qua fluit) rectus omnes motus suos rationis ductu regat, pravus verò effræni licentiâ rationis metas exeat : Atqui mali in determinando sibi fine et quærendo bono ducuntur appetitu corrupto, ideò enim mali sunt, boni vero appetitu recto; ergo differunt mali à bonis, quòd mali sibi ultimum finem determinent in bono proprio non secundùm rectæ rationis regulas, sed juxta pravæ voluntatis libitum taxato; boni verò in eodem bono proprio à recta ratione regulato.

Porrò quomodo voluntas hominis boni à charitate altiùs evecta bonum proprium ulteriùs referat in Divinum quatenus est in seipso, id est, quatenùs est bonum ipsius Dei; et quomodo voluntas peccatoris quantumvis moralibus virtutibus instructi, postquam per peccatum exclusâ charitate à bono Divino ut est in se excidit, in bono proprio culpabiliter torpeat, expendere pertinet ad Theologiam.

Cæterùm, quod dixi in conclusione, malos repudiato rectæ rationis ductu in proprium bonum ac felicitatem cæco impetu irruentes, eam in his rebus quærere, in quibus minimè sint reperturi; proindèque quidquid immoderatâ sibi satisfaciendi aviditate moliantur, semper inquietos, inanes, ac miserrimos remanere, non solùm sancti Prophetæ ac sacri Doctores cælitûs edocti nobis vehementer inculcant, sed etiam solo rationis lumine ac vi pervidit, luculenterque expressit Aristoteles 9 Ethicorum cap. 4, cujus verba aureis caracteribus inscribi digna non pigebit pro hujus articuli epilogo referre. Hujusmodi autem sunt, « Semper (improbi) secum pugnant ac dis-« sident; aliaque volunt, alia concupiscunt : Iis enim spretis « ac rejectis quæ sibi bona esse opinantur, jucunda sequun-« tur, et quæ sunt damnosa sumunt (quippe ut ait Poëta; « aliudve cupido, mens aliud suadet.) Propter ignaviam autem « ac desidiam ab iis agendis quæ sibi optima ducunt, longè « se removent, et cùm multa facinora admiserint, propter im-« probitatem vitam oderunt ac fugiunt, sibique violentas ma-« nus inferunt : Quærunt quibuscum dies totos ducant, seipsos « autem fugiunt : Multa enim gravia atque horrenda recor-« dantur, taliaque rursus, cùm soli sunt, expectant; tantisper « autem dum cum aliis sunt obliviscuntur. Cùm sit nihil in eis « amabile, nihil illus amicabilis affectus, qui solet esse inter « amicos, habent ad seipsos : Neque enim secum unà lætan-« tur, neque unà dolent; sed in eorum animo discordiæ ac se-« ditiones concitantur, quatenus altera pars animi propter « improbitatem, quia à quibusdam reprimitur, discruciatur « (pars scilicet sensitiva;) altera (pars rationalis scilicèt, quæ « judicat abstinendum esse à malo) interdum lætatur; et huc

rahit altera, illuc altera, animum quasi discerpentes: Quod si fieri non possit, ut quis simul doleat et lætetur, at certè pravus paulò post quod lætatus sit dolore conficitur, nolletque hæc sibi voluptatem attulisse. Malos enim assiduè actionum suarum pœnitet. Non videtur igitur homo malus ne in seipsum quidem amico esse animo; quia nihil habet amabile. » Undè tandem peregregiè concludit; « Quod si ita affectum esse valde est miserum, acerimâ contentione fugienda est improbitas; operaque cuique danda, ut sit vir bonus, » Cujus pacatissimam jucundissimamque vitam paulò ante descripserat.

ARTICULUS SECUNDUS.

De felicitate objectiva; seu de re cujus possessio hominem naturaliter felicem efficere potest.

Cum in felicitate duo sint res quâ felices sumus, et consecutio illius rei, primum dicitur *felicitas objectiva;* secundum *felicitas formalis.* De ista inferiùs dicetur, de felicitate verò objectiva nunc nobis sermo est. Quamquam verò in ea totius moralitatis cardo vertatur, utpotè cùm sit omnium actionum finis, mensura, et præmium, in nulla tamen Philosophiæ parte vehementiùs erraverunt Antiqui Philosophi lumine fidei destituti. Cùm enim formarent sublimem, magnificam, augustamque felicitatis ideam, nullum in his bonis, quæ in hominem cadere possunt, detegebant satis amplum, purum et excelsum ad tantum munus implendum: Undè, ut inquit D. Thomas 3, cont. Gent. cap. 48. *Magnam hinc indè patiebantur angustiam eorum præclara ingenia*, nec quò se verterent satis in promptu habebant Quidam hominem exactè felicem esse posse desperantes, eam vitam beatam dixerunt, non quæ bonis undique afflueret, sed quæ minùs misera esset: Quorum nomine Plinius, « Si verum judicium ferre volumus, inquit, « ac repudiatâ omni fortunæ ambitione decernere, mortalium « nemo est felix. Abundè igitur atque indulgenter fortuna de« cidit cum eo, qui jure dici non infelix potest. Nam, » inquit Cicero 5 Tuscul. « ut quæstuosa mercatura, fructuosa aratio « dicitur, non si altera semper omni damno, altera omnis tem« pestatis calamitate semper vacet, sed si multò majori ex « parte existet in utraque felicitas; sic vita non solùm si un« dique referta bonis est, sed si multò majore et graviore ex « parte bona propendent, beata rectè dici potest.

Sed animosiores hac in parte Stoïci, ut plenam felicitatem homini vindicarent, certissimè astruebant virtutem esse summum bonum, vitium verò summum, imò unicum malum; proindèque sapientem, id est omni virtutum dote ornatum

virum, etiam in Phalaridis tauro ac exquisitissimis doloribus esse perfectè felicem. Quidam felicitatem perfectam reponebant in tranquillitate animi, quam Democritus εὐθυμίαν, seu εὐεστώ appellabat, quasi *bonum animi statum*; Heraclitus verò εὐαρέστησιν, id est *placabilitatem*, seu *pacationem animi*; Pyrro autem ἀταραξίαν, id est *statum animi imperturbabilem*, et qualem magnifice describit Horatius 3. carm. Ode 3, his verbis,

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium;
Non vultus instantis tyranni
  Mente quatit solidâ : nec Auster
Dux inquieti turbidus Adriæ,
Nec fulminantis magna Jovis manus.
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

Anaxagoras, Possidonius, Herillus, Pythagoras et alii ad felicitatem principaliùs exigebant rerum cognitionem ac contemplationem. Aristoteles verò, cùm contemplationi ac virtuti primas daret, addebat prætereà bona fortunæ et optimum corporis statum. Aristippus et cum eo Cyrenaïci cæteris omnibus delicias corporis præferebant, quem brutalem errorem multi è vulgo pravorum in praxi sequuntur, cùm alii divitias, alii honores et imperia, ut præcipua bona consectentur. Imò, quasi homines ad seipsos excruciandos geniti essent, quisque solet in iis felicitatem reponere, quæ sibi cùm desint, in aliis admiratur. Ut ignari in scientia, pauperes in divitiis, ægroti in sanitate, subditi in pricipatu, etc.

Demùm ne singula memorem, notissimum est Epicurum vitam beatam in voluptate reposuisse : quam verò intellexerit, an animi, an corporis, an utriusque, nihil attinet discutere. Unum adnotare juvat, illum ut puriores pararet voluptates sive bonis, sive malis, illa omnia convellere fuisse conatum, quibus fruitio voluptatis turbari solet. Undè negavit vigilantem suprà nos Dei providentiam, cujus formidabilis censura et ultor oculus lancinat inter ipsas delicias corda malorum : Omnia nauræ opera retulit ad ludum atomorum, ut ea securiùs spectaremus, nihil ex tam innoxiis causis formidantes : Mortis pavorem cunctas vitæ delicias amaritudine diluentem avertere studuit, dicendo eam esse nihilum, et post ipsam nihil nostri superesse quo dolere possimus, proindèque non magis timendam quàm somnum : Undè consequenter pœnas malis in altera vita paratas in fabulis habuit : Uno verbo in tota sua Philosophia hoc collimavit, ut omnem animi anxietatem, laborem, curam, pavorem, dolorem, vel penitùs aboleret, vel saltem deliniret, efficeretque ut homines præsentis vitæ usuram, quoad natura concedit, jucundè blandèque carperent, ut per-

ganter describitur Sapientiæ 2, aut, ut rem dicam breviùs, securè impii essent. Verùm ut his omnibus sententiis, quatenus veritati obstant, confutatis vera sententia stabiliatur.

§. I.

Felicitatem hominis in nullo bono creato posse consistere.

Dico primò : Felicitas hominis non consistit in divitiis. Conclusio est contra avaros, qui tantâ curâ opes sectantur, ut eas quasi pro summo bono habeant; undè Apostolus vocat avaritiam, *simulachrorum et idolorum servitutem.*

Probatur conclusio ratione D. Thomæ 1, 2, quæst. 2, art. 1. Divitiæ aliæ artificiales sunt, ut denarii : aliæ naturales, ut frumentum, vinum, etc. Primæ sunt propter secundas, secundæ verò propter vitæ sustentationem ; ergo neutræ sunt finis ultimus, sed tantùm media ad aliquem finem, scilicet vitæ sustentationem. Undè annumerantur duntaxat inter bona utilia, quibus repugnat ratio finis ultimi ac beatitudinis.

Confirmatur : Primò quia bonum hominis consistit magis in retinendo beatitudinem, quàm in emittendo ipsam : Sed sicut Boëtius 3 de consol. dicit, *Divitiæ effundendo magis, quàm coacervando meliùs nitent : siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas :* Undè comparantur fimo, qui dispersus prodest agros impinguando, coacervatus verò fœtet ; ergo in illis beatitudo non consistit.

Secundò, pecunias consequitur cura servandi, sitis augendi, timor amittendi : Prætereà segnitiei fomenta sunt, litium rixarumque incentiva, scelerum irritamenta, virtutis impedimenta; ideòque à Christo spinis comparantur, quæ virtutum sementem suffocant; imò sæpè, ut dicit Scriptura, *congregantur in damnum Domini sui;* nec unquam ejus appetitum satiant ; sed, quæ quidem habentur contemnuntur, quæ non habentur anxiè quæruntur : Undè præclarè Bernardus, *impossibile est cor satiari auro, sicut nec corpus aurâ ;* Ergo non faciunt felicem suum possessorem, sed potiùs famelicum.

Tertiò demùm in sententia omnium felicior est pauper sanus, quàm dives podagræ aut aliis doloribus lancinatus; hic enim vellet sanitatem totis thesauris coëmere. Imò pauper Aglaus Psophidius in Arcadiæ angulo parvum, sed annuis victibus sufficiens prædium sine ulla cupiditate colens, Gyge rege amplissimo felicior habitus est ab Oraculo, ut refert Plinius lib. 7, cap. 48. Et ne plura commemorem, nullus est qui respublicas Romanam, Lacedæmoniensemque beatiores fuisse non arbitretur, cùm sine divitiis ista Græciæ, illa magnæ or-

bis parti virtute armisque imperaret, quàm cùm succedentibus divitiis ac earum pedisequis vitiis utraque labe facta est ; ergo divitiæ ad felicitatem hominis non conferunt.

Objici posset pro avaris : Illud videtur esse summum vitæ humanæ bonum, quòd maximè dominantur affectui hominum, et in quo cætera humana bona continentur : Atqui divitiæ maximè dominantur affectibus hominum, juxta illud Ecclesiastæ 10, *pecuniæ obediunt omnia*, et aliud ex Poëta tritum ;

..... Quid non mortalia pectora cogis
Auri sacra fames?

Similiter in divitiis cætera humana bona quadamtenùs continentur : Undè Aristoteles 5, Ethicorum : *Ad hoc*, inquit, *nummus inventus est, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit :* Quod luculenter expendens Horatius serm. lib. 2, satyrâ 3, ait :

. . . . omnis enim res,
Virtus, fama, decus, divina humanaque pulchris
Divitiis parent, quas qui construxerit, ille
Clarus erit, fortis, justus, sapiens etiam et rex.
Et quidquid volet.

Ergo divitiæ sunt maximum hujus vitæ bonum.

Respondeo divitias dominari solùm affectibus stultorum, qui venales animas habent : Nam vir sapiens ne minimùm quidem turpe admittet propter cupiditatem divitiarum, ut videre est, non solùm in veris Christianis, qui cælitùs sunt edocti *Beatos esse pauperes spiritu*, sed etiam in pluribus Antiquis, qui solo rationis lumine illustrati animum à divitiarum corruptela immunem servaverunt, ut patet in Lacedæmoniis et Antiquioribus Romanis. Adde quòd ejusmodi divitiarum dominium in animos hominum non est blandum dulceque imperium, quale summum bonum decet, sed dura quædam tyrannis, quæ mentem miserè opprimit, et sexcentis malis reddit obnoxiam : Nam ut ait Apostolus, *radix omnium malorum cupiditas.* Undè avari comparantur servis illis, qui apud Æthiopes Macrobios aureis catenis vinciebantur, quos eleganter Tertulianus vocat, *tantò miseriores, quantò ditiores.* Quæ verò bona in divitiis contineri dixit Aristoteles, sunt solùm venalia, id est, minora : Nam spiritualia vendi non possunt, ut scientia et virtus : Undè Salomon Prov. 17, *quid prodest stulto habere divitias, cùm sapientiam emere non possit ?* Quod verò satyricè, ironicèque dixit Poëta, divitem esse justum, sapientem, etc., intelligendum est non secundùm veritatem, sed secundùm adulationem, quatenùs homines blandiendo divitibus, eis virtutes et dotes tribuunt, à quibus longissimè absunt.

Dico secundò : Felicitas hominis non consistit in honoribus : nclusio est contra ambitiosos, qui honoris causâ cuncta oliuntur.

Probatur autem tripliciter : Primò quia felicitas debet esse eo qui felix est, tanquam bonum ipsi intrinsecum : Atqui onor est in honorante, et non in eo cui defertur, respectu ujus est tantùm denominatio extrinseca; ergo non facit feliem eum cui defertur.

Secundò, honor est duntaxat testimonium excellentiæ, quam on facit, sed supponit; cuique quasi tributum et appendix ccedit : Sed felicitas est bonorum excellentissimum; ergo onor eam non facit, sed supponit.

Tertiò, bonum quo felices sumus, debet esse solidum ac stabile : Sed honor est instabilis et inanis, utpotè qui pendet ex opinione hominum : Undè Jacobi 4 comparatur *Vapori ad modicum apparenti*; et Sapient. 2, *Umbræ transeunti*; et Danielis 2, *Marinis fluctibus* : Imò, ut inquit Seneca ad Polybium : *Honores cum labore possidentur, cum invidia conspiciuntur, eosque ipsos quos exornant onerant et premunt*; ergo felicitas non consistit in honore.

Dices : Beatitudo est præmium virtutis, ut dicit Aristoteles 1, Ethicorum : Sed ut idem dicit 4, Ethicorum, honor maximè videtur esse, id quod est præmium virtutis; ergo est ipsa felicitas.

Respondeo cum D. Thoma, quòd honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur; sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi à non habentibus ad dandum majus : Sicut Rex Persarum à quodam paupere haustam utraque volâ è fluvio aquam pro dono libenter acceptasse fertur. Si autem propter honorem fieret opus, jam non esset virtus, sed magis ambitio : Undè qui sincerè virtutem colit, etiam dispendio famæ et honoris recta operatur; ut videre est in Apostolis, qui ibant gaudentes à conspectu concilii, quoniam digni habiti essent pro nomine Jesu contumeliam pati.

Dico tertiò : Felicitas non consistit in gloria et fama. Conclusio videtur esse contra Antiquitatis dictos Heroas, qui gloriæ et famæ gratiâ cuncta gerebant.

Probatur primò : Felicitas debet consistere in bono solido et vero : Sed ut ait Boëtius 3, prosâ 6, gloria fallax sæpè et turpis est; *Plures enim magnum sæpè nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt; quod qui turpius excogitari potest? Nam qui falsò prædicantur, suis ipsis necesse est laudibus erubescant*; ergo in illa non consistit felicitas.

Secundò, gloria, ut ait Ambrosius, est *clara cum laude notitia*, cujus fama est quædem divulgatio : Notitia autem Divina est quidem causa rerum; ideoque in ea tanquam in

causa vera felicitas consistit; undè D. Francisci effatum, *Domine tantus unusquisque est, quantus tibi apparet.* At verò humana notitia causatur à rebus : undè bonos non facit, sed supponit si vera sit; si autem falsa, ad felicitatem nihil juvat, sed magis infelicem reddit eum, qui propriæ conscientiæ testimonio confusus, de ea, veluti de falso teste erubescit. Undè qui verè sapit, famam non quærit, *sed etiam in nemore solus*, ut inquit Plato, *aut Gygis annulo protectus virtuosè agit.*

Dico quartò : Felicitas hominis non consistit in potestate.

Conclusio est contra quosdam politicos, qui summum hominis bonum in principatu collocantes, divina humanaque huic fini inservire cogunt, juxta illud à Cæsare usurpatum ex Euripide : *Si violandum est jus, regnandi causa violandum est; cæteris rebus pietatem colas.* Undè antiqui Romani, quorum Respublica ex latitudine dominii felicitatem suam æstimabat, sancita religiosè fœdera, cùm dilatando imperio obstarent, callidis interpretationibus corrumpebant : uti et nunc Turcæ faciunt.

Probatur tamen conclusio : Primò, felicitas omnem solicitudinem et metum abigere debet : Sed potestas animum potiùs innumeris curis et pavoribus lancinat, ut egregiè indicavit Dionysius Siciliæ Tyrannus, seipsum comparando homini inter lautissimas dapes epulanti, cujus capiti gladius tenui filo vix retentus, et tantùm non cadens impenderet; ergo potestas non felicem, sed miserum hominem efficit, et ut de curru solis imperito Phaëthonti concesso ait Ovidius,

> ..... Hoc vero nomine pœna,
> Non honor est.

Quod etiam egregiè Boëtius 3. de Cons. his verbis expressit : *Potestas solicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit : Felicem censes, cui satellites latus ambiunt, qui quos terret, ipse plus metuit?*

Secundò, potestas se habet per modum principii procurantis felicitatem alienam : dat enim jus applicandi alios, et instituta est, ut dicit Apostolus, à Deo, propter bonum Reipublicæ, malorum punitionem, bonorum protectionem, ergo ipsa non est felicitas, sed potiùs medium quadamtenùs inserviens felicitati.

Tertiò, felicitas firmat hominem in bono : Atqui potestas se habet indifferenter et ad bonum et ad malum, ut patet in bonis et malis Principibus ; ergo non constituit felicitatem.

Quartò demùm, vel princeps abutitur potestate, vel benè utitur : Si abutatur, dominium est ei muscipula et certissimæ ruinæ occasio, ut patet in Tarquiniis, Cæsaribus, Dionysiis, etc.

verò bene utatur, dominium est ipsi labor et onus, ut patet Moyse, Lycurgo, Solone, Codro, etc. Vulgus tamen princi- putat felices, quia videt solùm exteriorem splendorem. i verò secretum cordis norunt, infelicissimos reputant; et uti ea antiquorum simulachra, quæ exteriùs aurum erant, eriùs verò lutum. Hinc contemptus regni apud sapientes quens, ut patet in Numa Pompilio, qui non nisi per vim num suscepit, Anacharsi Scytha, qui Philosophiam regno eposuit, idque ut sexcentos alios mittam.

ræter has rationes, quatuor aliæ generales expendi possunt D. Thoma 1. 2. quæst. 2. art. 4. ad probandum in nullo fatorum consistere felicitatem.

rimò, felicitas excludit omne malum, ideòque non nisi in m bonum cadit : Sed divitiæ, honores, gloria, et potestas, t munera cæcæ fortunæ, malis sæpiùs, bonis rariùs con- sa ; ergo non constituunt veram felicitatem.

ecundò, felicitas sola homini sufficit : His autem adeptis ra desunt, ut sanitas, robur, scientia, virtus.

ertiò, ex beatitudine nemo fit pejor : ex his verò plures eriores evadunt : Honores enim mutant mores, ut patet in iogabalo, Tiberio, etc. Divitiæ sæpe cedunt in malum pos- soris sui, ut videre est in Crœso, Crasso, Romanis et Lace- moniis, quorum urbes paupertas excoluit ac servavit, opes ò perdiderunt : Principatus etiam est sæpe causa ruinæ et rtis, ut patet in Julio Cæsare et omnibus ferè Cæsaribus. riæ demum seu famæ amor sæpè ad peccatum inducit, ut ere est in Lucretia, quæ quamvis maximè pudica, ne tamen vuli concubitu falsò accusaretur, vero consensit adulterio; Empedocles, ut Deus haberetur, in Ætnæ voragines se nte præcipitem dedisse fertur.

uartò tandem, felicitas consistit præcipuè in bonis stabili- et internis animæ, quæ dignior hominis pars est. Prædicta ò bona solùm externa sunt, arbitrio instabilis fortunæ ver- lia, et ut inquit apud Livium expertus Annibal, *innumeris ibus subjecta.* Undè plures prolapsi sunt ex principatu ad vitutem ; ut Sedecias, Manasses, Perseus, Bajazeth, etc. E itiis ad summam paupertatem ; ut Belisarius, Crœsus, et ssus ille, cui cùm pecuniæ magnitudo *locupletis* nomen lisset, inopia *decoctoris* superlationem injunxit : *Itaque*, uit Valerius Maximus, *turpi suggillatione non caruit, a cùm egens ambularet, dives ab occurrentibus saluta- ur :* E summa fama, ad insignem ignominiam ; ut Aman, ejanus : E florentissimis honoribus ad statum servilem ; Dionysius Siciliæ Tyrannus, Annibal, etc. Undè perele- ter Valerius Maximus lib. 6. cap. 9. « Caduca nimiùm hæc fragilia, puerilibusque consentanea crepundiis sunt, quæ ires atque opes humanæ vocantur. Affluunt subitò, repentè

« dilabuntur; nullo in loco, nulla in persona stabilibus nixa « radicibus consistunt; sed incertissimo flatu fortunæ huc « atque illuc acta, quos in sublime extulerunt, improviso cursu « destitutos, profundo cladium miserabiliter immergunt. *Unde jure concludit;* Itaque neque existimari, neque dici « debent bona, quæ ut inflictorum malorum amaritudine desi- « derium sui duplicent, propensiore favore delinitos, majore « posteà malorum cumulo opprimere solent. » Haberi ergo ad summum possunt ut ex se indifferentia, quippe quæ ut sapienter dixit Terentius, Heautontim. Act. 1. Sce. 2.

> ... Perinde sunt, ut illius animus, qui ea possidet:
> Qui uti scit, ei bona: illi qui non utitur rectè, mala.

Dico quintò : In voluptatibus corporis, imò in nullo corporis bono vera felicitas consistere potest.

Conclusio est contra libertinos, qui animam immortalem, imò spiritualem negantes, sola bona corporalia agnoscunt et sectantur, quod idem, saltem in praxi, sequitur pravorum vulgus, præcipuè illi quorum Deus venter est. Idem tenuisse videntur Epicurei, cùm et ipsi animam corporalem mortalemque assererent : imò et Mahometes paradisum suum ex gulæ tactûsque voluptatibus fœdissimè confingens.

Cæterùm hic error non tam rationibus impugnandus esset, quàm sinceris deflendus lacrymis. Nam quis quæso siccis oculis recogitet hominem paulò Angelis minorem creatum, ad imaginem Dei factum, intellectu, quo nihil sublimius, capacius ac excellentius in rebus est, præditum, ita brutescere, ut generosæ illius divinæque scintillæ ad æterna et divina bona innato quodam impetu sese surrigentis ardore ac vigore oppresso, porcorum siliquis, id est, abjectissimis pecudibusque concessis deliciis, tanquam summo bono turpissimè inhiet? Verùm ne questibus solùm res agatur.

Probatur conclusio rationibus : Primò, quia felicitas consistere nequit in perfectione rei ulteriùs ordinatæ : Sed corpus ordinatur ad animam sicut instrumentum ad artificem, materia ad formam, servus ad dominum; ergo felicitas consistere nequit in perfectione corporis. Minor patet : Major etiam ex eo constat, quòd felicitas est ultima hominis perfectio, quæ proindè debet illi competere secundùm præcipuam partem, et ad aliam nobiliorem non ordinatam.

Secundò, felicitas debet satiare omnem hominis appetitum: Sed bona corporalia non satiant omnem hominis appetitum; ergo felicitas in eis non consistit. Major patet ex suprà dictis. Minor etiam certa est : Cùm enim duplex sit in nobis vis appetitiva, intellectiva scilicet et sensitiva, bona corporalia satiant solùm sensitivam.

Tertio, cùm homo per intellectum apprehendat bonum universale, et tempore non circumscriptum, sed æternum ac stabile, non potest quietari ejus appetitus bonis particularibus et extemporaneis : Sed bona corporalia sunt admodùm instabilia, et cùm sint infima in rerum ordine, non nisi dispersam, divisam, diminutam, particularemque bonitatem capiunt; ergo in illis felicitas hominis esse non potest. His rationibus utitur D. Thomas 1. 2. q. 2. art. 5. et Opusc. 2. p. 2. cap. 9.

Confirmatur præcipuè quantùm ad voluptates corporis. Tum quia turpes sunt, et de quibus homo naturaliter erubescit : Tum quia, cùm ut plurimum sine crimine non gustentur, relinquunt post se amaros pœnitentiæ aculeos. Undè Boëtius 3. de Consolat. prosa 7. *Tristes*, inquit, *exitus esse voluptatum quisquis reminisci suarum libidinum volet, intelliget;* et Apostolus ad Rom. 6. *Quem fructum habuistis in illis, in quibus nunc erubescitis?* Tum demùm quia nec adesse possunt omni tempore; nec diuturnæ esse queunt, nec animum unquam explent, sed potiùs dum habentur fastidium sui afferunt, et dum usque ad satietatem percipiuntur, corpus labefactant, mentis lumen et vigorem exstingunt, gravissimisque incommodis usuram sui divendentes, vehementiùs affligunt, quàm delectaverint, ut de voluptuoso jurè dixerit Augustinus Psal. 36. Con. 1. *Etsi semper sic esset, plangendus esset.*

Adde tandem quòd, ut inquit Boëtius, si voluptates cæteraque corporis bona beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes quoque beatæ esse dicantur; imò beatiores hominibus, cùm à multis brutis homo in his bonis superetur; ut ab elephante in diuturnitate vitæ; à leonibus in fortitudine; à cervis in velocitate; et ne singula attingam, ab omnibus ferè in sanitate, quippe cùm corpus hominis et frequentioribus et gravioribus morbis urgeatur, quàm corpora pecudum. Imò voluptates corporis puriores sincerioresque animalia quàm nos capiunt; utpote quas nec insatiabilis aviditas insufficientes efficit, nec verecundia turpes, nec pœnitentia amaras, nec nimietas fastidiosas, nec solicitudinum, curarum, timorum importuna commixtio ingratas : Ergo vel dicendum bruta esse hominibus feliciora, quod nullus, quantumvis brutalis, admittet; vel felicitatem in corporalibus bonis minimè repositam esse.

Dices : Cur igitur prudens natura tam ardentem voluptatis bonique sensibilis sitim hominibus indidit, si illa ad veram felicitatem non juvant, imò impedimento sunt? Videmus enim hominem alacri impetu naturaliter currere ad voluptates bonaque sensibilia : ad honesta verò et spiritualia cogi magis quàm tendere.

Respondeo hominem etiam naturæ instinctu præferre bona

animi bonis corporis; neque enim vel ipse Epicurus, quam se habere putabat sapientiam et virtutem, sensibilis voluptatis pretio vendere voluisset: Imò nec voluptatem sensibilem probat, nisi temperatam ratione, id est, nisi aliquis in ea boni honesti splendor eluceat: Undè ejus nomine pronunciat Torquatus apud Ciceronem lib. 1. de Fin. *Non posse jucundè vivi, nisi sapienter, honestè, justèque vivatur.* Quod igitur spretis animi rationisque bonis plerique hominum voluptati se totos dedant, in causa est non naturæ inclinatio, sed vel ignorantia, vel desperatio, vel rationis infirmitas: Quatenus animi bona, aut ignorantes, aut assequi desperantes, aut certè contra voluptatum illecebras tenere non valentes, ad bona corporis, quæ quotidie experiuntur et in promptu se habere putant, quorumve blanditiis æger et puerilis eorum animus fallitur, totum suum impetum melioribus destinatum convertunt: Ideòque illa vehementiore aviditate arripiunt, quàm pecudes ipsæ. Et cùm in eis minimè reperiant bonitatem ardori ac spei suæ respondentem, conantur copiâ saltem compensare umbratilis bonitatis inanitatem. Hinc illa libidinum portenta ad insaniam et furorem usque prorumpentia. Atqui non id naturæ consilium fuit, cùm necessaria mortalitati nostræ officia voluptate quadam condivit; sed potiùs horum laborem hoc lenimento mollire, nosque ut pueros blanditiis ad illa exercenda adhortari, inditâ interim ratione, quæ et modum adhiberet, et nos melioribus genitos non debere languidarum instar pecudum hisce tam vilibus delectationibus inhærere admoneret.

Dico sextò: Etsi virtus ad felicitatem pertineat, attamen in ea non est perfecta hominis felicitas. Conclusio est contra Stoïcos.

Probatur efficaciter: Primò quia via distinguitur à termino: Sed virtus est via ad felicitatem, cùm dirigat affectus hominis ad eam consequendam, ergo non est ipsa felicitas. Secundò, felicitas est præmium virtutis; ergo non est ipsa virtus. Tertiò demùm, virtus non satiat appetitum hominis, sed solùm ipsum rectificat: Undè homo, etiam perfectâ virtute præditus, ad bona intelligibilia ulteriùs suspirat; ergo non reddit hominem perfectè felicem.

Quantùm autem spectat ad sententiam superiùs relatam, quæ felicitatem collocabat in tranquillitate, pacatione, aut imperturbabilitate animi, eam fusiùs impugnare non est necesse. Nam vel sumit hanc pacationem, tranquillitatem, ac imperturbabilitatem merè privativè, pro carentia passionum immoderatarum animum agitantium: Et hoc modo in his felicitas nequit consistere, quia non est mera mali carentia, sed bonum summum; undè sicut eradicatió noxiarum herbarum non est finis agriculturæ, sed solùm quædam præparatio ad

finem; itâ nec passionum sedatio est felicitas hominis, sed ad summum quædam ad felicitatem dispositio. Si verò hæc tranquillitas sumatur pro positiva quiete animi in ultimo bono, non solvit quæstionem; nam ulteriùs determinandum superest, quodnam sit illud tam perfectum, tam immensum bonum, in cujus possessione felix animus perfectè quietatur.

§. II.

Felicitatem hominis in solo Deo consistere.

Cùm superiùs ostenderimus in quo felicitas hominis minimè consistere possit, nunc superest ut in medium adducamus illud tam ingens tamque sufficiens homini bonum, cujus solius possessio nos felices efficere potest. Loquimur autem semper de felicitate naturali, de qua et Veteres Philosophi duntaxat seliciti fuerunt; de supernaturali enim dicere, ad Philosophum nihil attinet, qui non ex revelatis, sed ex lumine naturali notis ratiocinatur. In primis verò ex his quæ præcedenti § dicta sunt, satis liquet, nullum bonum imperfectum, diminutum et particulare posse plenam hominis felicitatem constituere; ideòque, vel negandum est hominem posse esse perfectè felicem, vel surrigenda est altiùs cogitatio ad illud sublime, plenum redundansque bonum, in quo tanquam in fonte bona creata continentur: Undè

Dico: Felicitas, etiam naturalis, in solo Deo consistere potest.

Conclusio non solùm apud Christianos Philosophos certa est, sed etiam ab Antiquorum quamplurimis, quantumvis lumine fidei destitutis, non obscurè fuit tradita. D. Augustinus 8, de Civit. Dei, cap. 9, insinuare videtur in eam sententiam quadamtenus consensisse Pythagoræos, Atlanticos (id est, antiquissimos illos Philosophiæ cultores Platoni non semel memoratos) Ægyptios, Indos, Persas, Chaldæos. Scythas, Gallorum Druidas, Hispanos, etc. Sed eodem sancto Doctore annotante, tum ibidem cap. 5 et 8, tum Epistola 56, nulli luculentiùs, apertiùs, animosiùsque hanc sententiam asseruerunt ac propugnarunt quàm Platonici; quorum princeps Plato nihil frequentiùs inculcat, quàm Deum esse *totius pulchritudinis pelagus, cujus participatione homo sit beatus, dum scilicet illo fruitur non sicut amicus amico*, id est, affectivâ quâdam unione, *sed sicut oculus luce*, id est, clarissimâ contemplatione, ut refert idem sanctus Doctor, adeò ut non immeritò de Platonicis dicat: *nulli nobis quàm isti propiùs accesserunt.*

Probatur conclusio: Primò ratione quam habet D. Thomas 1. 2, quæst. 2, art. 8. Felicitas est bonum adeò sufficiens et

perfectum, ut in eò quiescat et satietur appetitus : Sed in solo Deo quiescere ac satiari potest appetitus humanus; ergo solus Deus est felicitas hominis. Major patet : Ut enim suprà ostensum est, felicitas est ultimus finis, ultra quem appetitus nequit se extendere, sed in quo satiatus quiescit. Minor verò probatur : Appetitus humanus in eo duntaxat bono satiatus quiescere potest, in quo tanquam in fonte, ac universali bonitatis pelago cætera imperfecta et particularia bona colliguntur ac comprehenduntur : Atqui solus Deus est illud immensum et universale bonum, in quo alia tanquam in fonte, pelago, centroque bonitatis comprehenduntur (quippe cùm ab illo in varios dispersa rivulos effluxerint); ergo in solo Deo quiescere satiarique potest appetitus humanus. Minor patet : Major verò declaratur ex ipsâ ratione voluntatis humanæ, quæ cùm sit capax omnis boni, quemadmodum et intellectus omnis veri, bonis particularibus expleri non potest, sed illis superior ita dominatur, ut possit vel repudiare, quâ parte insufficientia sunt; vel, si libeat, amare, quâ parte aliquid bonitatis obtinent : Undè summa desideriorum ejus ab iis nimiùm angustis rivulis sitibundo ardore ulteriùs fertur, ad ipsum scilicet fontem boni, quo solo vastissimus desideriorum hiatus impleri potest; quo obtento necesse est ut satiata plenè quiescat; quia cùm in eo sit omne bonum quod appetit, et in eo nihil sit mali quod fugit, ab eo recedere nequit; imò in eo consistat necesse est. Undè acutè dixit Cajetanus, à Deo possesso voluntatem averti non posse, *quia ab ejus immensa bonitate undique circumdatur.*

Scilicet, ut præclarissimo effato simul et rationi sua lux afferatur, voluntas nostra est quasi punctum, à quo infinitæ desideriorum lineæ quoquo versum procedere possunt; divina verò bonitas tanquam circumferentia in se principium finemque bonitatis conjungens. Ut ergo à puncto in centro defixo, quamquam infinitæ lineæ duci possint, nulla tamen est, cui circumferentia non occurrat; ita quoque dum voluntas humana in possessione Dei stabilietur, ita ab ejus immensa bonitate undique circumdabitur, ut quamquam, non secùs ac antea, infinitas desideriorum lineas à se producere possit, omnibus tamen illis occurrat Divina bonitas, tanquam illud bonum, in quod tendunt, perfectissimè continens, ideòque omnes voluntatis motus plenissimè terminans, quod proprium felicitatis munus est.

Probatur secundò aliâ ratione, quæ videtur à Platonicis deprompta, quâ utitur D. Thomas in suppl. quæst. 92, art. 1. Ultima perfectio rei cujuslibet, proindèque ultimus finis, est in conjunctione ad suum principium: Atqui Deus immediatè est principium animæ rationalis et potentiarum ejus; ergo ultima perfectio animæ voluntatisque rationalis, proindèque

felicitas ejus, est in conjunctione ad Deum, ut scilicèt ei adhæreat suo modo, nempè per intellectum et voluntatem. Minor constat ex his quæ in Physica diximus. Major vero declaratur: tum inductione, tum ratione. Inductione quidem: Nam videmus omnia tunc perfecta, suoque modo beata esse, cùm ei junguntur et adhærent, à quo tanquam proprio principio suum *esse* trahunt; à quo dum avelluntur, aut omninò pereunt, aut non nisi ægrè subsistunt: Sic quia influxus cœlestis est elementorum principium, terræ quidem quatenùs viget in centro, ignis verò quatenùs viget in circumferentia; aliorum autem, quatenùs viget in medio, quod est inter centrum et circumferentiam elementaris globi, ideò terra fertur ad centrum, ignis ad circumferentiam, alia ad medium, ut sic suo reddita principio quiescant, ac pro modulo suo felicia consistant: Sic quia cor est principium spirituum vitalium, et cerebrum animalium, utrique tunc perfectè se habent, dum illi cordi, isti cerebro conjunguntur; interruptâ verò cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur: Et demum ne plura memorem, sic plantæ, quarum principium est genialis solis calor, suo vertice adeò avidè lucem influxumque illius astri quærunt, ut circumstantibus corporibus obrutæ, ac ab aspectu solis prohibitæ, gracilem truncum tamdiù extendant, donec emergentes in apertum, solis luce liberè frui possint: Undè amor, quo suam perfectionem cuncta cupidè quærunt, nihil aliud est quàm inclinatio redeundi ad suum principium, seu ut loquitur Dionysius, *circulus à bono in bonum revolutus*. Quod eleganter expressit Boëtius lib. 4, de Consol., his verbis:

Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri;
Quia non aliter durare queant,
Nisi converso rursus amore,
Refluent causæ, quæ dedit esse.

Ratione quoque idem suadetur: Etenim ut quælibet res est per aliquam participationem sui principii, ita quoque perfectè est per participationem perfectam illius; ut enim fert axioma, *sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita secundùm quid ad secundùm quid*: Sed tunc res perfectè participat principium suum, cùm ei perfectè conjungitur, ut patet; ergo habet esse perfectum, seu suam ultimam perfectionem, per conjunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipuè locum habet in spiritualibus creaturis, quæ cùm à Deo habeant *esse*, *intelligere*, et *velle*, tunc solùm ultimam suam perfectionem obtinere possunt, cùm ei quantùm naturaliter fieri potest, adhærent, *in quo*, ut ait D. Augustinus, lib. 8, de Civit. Dei, cap. 5. *invenitur et causa subsistendi, et ratio*

intelligendi, et ordo vivendi, seu volendi; *sine quo*, ut idem ait cap. 4. *nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit.* Undè meritò concludit perfectionem hominis in eo sitam esse, *ut ipse quæratur ubi nobis secura sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia.*

Probatur demùm tertiò ratione D. Augustini Epistola 56, circa medium, ubi sic discurrit. « Eo fruendo quisque beatus « est, propter quod cætera vult habere, cùm illud non propter « aliud, sed propter seipsum diligatur: Et ideò finis ibi dicitur, « quia jam quò excurrat, et quò referatur non invenitur, « proindèque ibi requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi « tranquillissimum gaudium optimæ voluntatis. » Atqui solus Deus est illud tam eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter seipsum est amabile, cætera verò bona sunt propter ipsum amabilia, quatenus scilicet de illo participant, et in ipsum ducunt; ergo solus Deus est illud bonum cujus fruitione homo felix fieri potest.

His omnibus adjici potest experientia, quâ videmus cor humanum nullis finitis bonis expleri, sed quantò uberiùs illa affluunt, tantò ampliùs ipsum dilatari, et cum copia commoditatum crescere desideria hominum. Quis cumulatior fortunæ, corporis, animique bonis, quàm Alexander magnus? sed quis avidior? quis inquietior? Id sanè illustre argumentum est cor humanum infinito cuidam bono, ut fini suo ultimo, destinatum esse; ideòque minoribus satiari non posse. Undè peregregiè Augustinus 2 Confess., cap. I. *Fecisti nos Domine ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad Te.*

Objicies primo : Discrimen servari debet inter felicitatem naturalem, quæ scilicet viribus naturæ naturali auxilio adjutæ acquiri potest; et felicitatem supernaturalem, quæ supernaturali gratiæ auxilio potest obtineri: Sed Deus est supernaturalis felicitas hominis; ergo naturalis ejus felicitas in Deo non consistit, sed in aliquo alio minori bono infra Deum.

Respondeo Deum esse felicitatem hominis tam in ordine naturæ, quàm in ordine gratiæ, cùm ipse sit ultimus finis non solùm gratiæ, sed etiam naturæ; cui proindè immediatè conjungi debent creaturæ in rerum vertice positæ, quales sunt substantiæ intellectuales, ut felices sint; quippe cùm cætera bona sint infra ipsas, ideòque illas ultimò perficere ac satiare nequeant: Undè acutè Augustinus 8 de Civit., cap. 4, advertit hominem (et idem dicendum de aliis substantiis intellectualibus) inter alias creaturas præcellentem ita creari debuisse, *ut per id quod in eo præcellit, attingat illud quod cuncta præcellit.* Undè ordo gratiæ, et ordo naturæ in eo duntaxat differunt, ut cùm uterque in Deum tendat, non tamen æquali modo et perfectione illum attingant. Cùm enim Deus dupliciter

possideri possit, eo scilicet modo quo seipsum possidet amando et cognoscendo, et alio inferiori modo viribus naturalibus creaturæ intellectualis accommodato; gratia, quæ est divinæ naturæ ut in se est participatio, tendit ad fruendum Deo, eo prorsus modo, quo ille seipso fruitur; id est videndo ipsum, ut est in se, per eandem speciem, quâ seipsum videt; amando illum charitate aliquâ, ejusdem, quantùm creaturæ conditio patitur, ordinis cum ea, quâ seipsum amat, et demum fruendo ineffabili quadam societate vitæ illius æternæ, quâ ipse vivit. Natura verò in ipsum obtinendum modo longè inferiori tendit, cognoscendo scilicet cognitione perfectissimâ intra eas quæ de illo viribus naturæ et speciebus naturalis ordinis haberi possunt; amando amore, non quo seipsum amat, sed quo maximo voluntas creata per sua naturalia potest; et demum adhærendo illi non per modum elevationis ad consortium vitæ ac regni ejus, sed per tranquillam subjectionem ut optimo ac maximè benefico substantiarum spiritualium principi.

Objicies secundò: Finitæ rei non debet correspondere nisi finitum bonum: Sed homo et appetitus humanus est quædam res finita; ergo summum hominis bonum non est nisi aliquid finitum, non verò Deus infinitus.

Respondeo cum D. Thoma, tum I, 2, quæst. 2, art. 8, ad 3, tum pluribus aliis in locis, distinguendo minorem: Appetitus hominis est finitus subjectivè, concedo; objectivè, nego. Et similiter distinguo consequentiam; ergo summum hominis bonum est aliquid finitum subjectivè, concedo; objectivè, nego. Bonum subjectivum est, ut explicat D. Thomas, ***cujus homo est capax, ut rei intrinsecæ et inhærentis.*** Bonum verò objectivum est illud ad quod tanquam ad suum objectum attingere potest. Quamvis autem nihil infinitum inhærere possit homini, attamen aliquid infinitum ab eo tanquam objectum attingi potest. Cùm enim intellectus sit veri in communi, et voluntas boni universalis, illud præcipuè à voluntate et intellectu attingi potest tanquam objectum, in quo ratio boni et veri perfectus reperitur: illud autem est aliquid infinitum, scilicet Deus; et ideò etiam in Deum tanquam in objectum voluntas et intellectus hominis ferri possunt.

Instabis: Inter objectum et potentiam debet esse proportio: Sed inter Deum et potentias hominis nulla est proportio; ergo potentiæ hominis non possunt tendere in Deum ut objectum. Probatur minor: Finiti ad infinitum nulla est proportio: Sed Deus est infinitus, potentiæ verò hominis sunt quid finitum; ergo, etc.

Respondeo negando minorem. Ad probationem distinguo majorem: Inter finitum et infinitum nulla est proportio, quantitativa et commensurationis, concedo; objectiva et habitudinis, nego. Quamvis enim res finita non possit comparari Deo

infinito secundùm aliquem determinatum excessum, quæ est propria quantitatum proportio, potest tamen dicere habitudinem ad Deum ut ad suum principium, vel objectum. Solutio est D. Thomæ in supplem. quæst. 92, art. 1, ad 6.

Dici prætereà posset, inter finitum et infinitum modo infinito attactum non posse quidem esse proportionem, benè tamen finito modo attactum : Res enim quæ attingitur se habet quasi materialiter, modus autem attingendi formaliter : et ideò potentia finita potest tendere in Deum ut objectum, finito modo attingendum.

Objicies tertiò : Felicitas debet satiare appetitum : Atqui Deus naturali lumine cognitus, quantùm scilicet relucere potest in speciebus creatis, non satiat, sed potiùs excitat appetitum ad quærendam cognitionem ejus ut est in se (ut enim ait D. Thomas 1 part.. quæst. 12, art. 1.) « Naturale est homini « visis effectibus et ex illis cognitâ causâ, desiderare videre « causam in seipsa, nec quiescit donec ipsam ejus essentiam « clarè videat ; » ergo Deus naturali lumine cognitus non est naturalis felicitas hominis.

Respondeo distinguendo majorem : Felicitas debet satiare appetitum, quantùm ad desideria inefficacia et impossibilia, nego ; quantùm ad desideria efficacia, concedo. In naturali autem beatitudine appetitus excitatus ad videndum Deum ut est in se, et eo modo quo seipsum videt, non esset efficax ; quia non est possibile, ut per sua naturalia intellectus videat Deum : Undè ut homo sit naturaliter felix, non est necesse, ut tale desiderium expleatur, sed id reservatur beatitudini supernaturali, quæ idcirco vocatur, Lucæ 6. *mensura bona, et coagitata, et supereffluens*, quòd omnia omnino desideria non modò satiet, sed etiam excedat.

ARTICULUS TERTIUS.

De Felicitate formali, seu de adeptione illius rei quâ sumus felices.

Constat igitur hominem adeò sublimem amplamque inclinationem sortitum esse, ut nullo creato bono expleri, sed solo Deo satiari possit, proindèque rem quâ felices sumus, esse ipsum Deum. Nunc superest, ut discutiamus quo pacto fiat illius tam eximii boni adeptio : Atque id quidem tribus conficiemus paragraphis : In primo quæremus in quo statu fiat illa felicissima adeptio Dei ; an in præsenti vita, an in altera : In secundo dicemus speciatim aliquid de felicitate hujus vitæ : In tertio demum latè discutiemus in qua operatione consistat essentia felicitatis formalis.

§ I.

An homo felicitatem suam adipisci obtinereque possit in hac vita, vel solùm in altera, cùm scilicet anima fuerit à corpore separata.

Questio minimè nobis hic est cum illis qui errore toti humano generi maximè injurio animam hominis mortalem fecere, quique proinde putarunt omnia hominis bona per mortem finiri, sed solùm cum iis primæ notæ Philosophis, qui duplicem animæ statum asseruerunt, alterum conjunctionis cum hoc mortali corpore, alterum separationis. Et quidem Aristoteles ultra sensibilia vix sese efferens, cùm hanc quæstionem moveat I Ethic., cap. XI. *Vivine, an mortui, ut Solon voluit, beati sint dicendi?* In primis ita exponit Solonem, quasi duntaxat voluerit, felicitatem hominis, quandiu vivit, incertam, et timoribus malorum futurorum obnoxium esse, ideòque nullum, quandiu in tam periculosa alea versatur, debere beatum dici, sed expectandum vitæ diem supremum tanquam cæterorum arbitrum, quo prosperè transacto, tum quisque beatus existimandus est, non quòd tunc beatus sit, sed quòd antea fuerit; in quo sensu acceptam Solonis sententiam egregiè impugnat; Deinceps verò astruere conatur, etiam in hac vita, hominem posse esse felicem, non perfectè quidem et omnibus numeris, *sed ut hominem;* id est inquantum mortalitatis conditio patitur: Cæterùm de statu animæ post separationem altum apud eum silentium est, nec aliud in hoc capite hac de re tangit, nisi « res futuras nobis esse incertas, viderique res « nostras ad mortuos non nihil pertinere, sed ita et tantùm, « ut neque beatos non beatos efficiant, neque quidam aliud « tale : » Undè ut advertit D. Thomas in 4, dist. 49, quæst. I, art. quæstiunc. 3. *Felicitatem, quæ est post hanc vitam, nec asseruit nec negavit.* At verò Plato sublimis ingenii aciem à sensibilibus ad spiritualia, à temporalibus et fluxis, ad æterna et immutabilia erigens, apertè animosèque astruit, veram felicitatem non nisi post separationem à carne obtineri posse, nec nisi perpaucos in hac mortali vita futuræ hujusce felicitatis prælibatione quadantenus felices esse posse; quam sententiam deinceps Platonici secuti sunt, et inter Antiquos ante illum docuerat Pythagoras egregiis hisce carminibus.

Optima mens animi fac ut moderetur habenas;
Tum corpus linquens tranabis ad æthera apertum,
Immortalis eris Deus, ampliùs haud mortalis.

Pro hujusce difficultatis resolutione, et ut Platonis Aristotelisque hac de re sententiæ concilientur,

Dico primò: Perfecta beatitudo obtineri nequit in hac vita, sed reservatur alteri meliori.

Prima pars est D. Thomæ I, 2 quæst. 5, art. 3, et D. Augustini lib. 19. de Civit. cap. 5, ubi eam fusè probat, præcipuè ex miseriis quibus omnis homo quandiu vivit opprimitur: Hanc etiam docuerunt, non solùm Socrates et Plato, sed antiquissimi quoque Philosophi, ut Parmenides et Trismegistus; qui etiam corpus, in quo vitam hanc agimus, vocat, « sepul« chrum portatile, indumentum pravitatis et ignorantiæ, vin« culum corruptionis, sensitivum cadaver, » ita ut non immeritò Euripides in hanc sententiam dixerit, « quis scit an vivi « sint mortui, et mortui vivi? »

Probari autem potest rationibus D. Thomæ; et primò quidem ex miseriis quibus hæc vita subjacet, sed hoc argumentum experientia satis urget.

Secundò, quia de ratione felicitatis perfectæ est ut sit stabilis et inamissibilis: Sed nullum bonum in hac vita est stabile et inamissibile: Nam et virtus, quandiu vivitur, obnoxia est vitio propter humani arbitrii versabilitatem; et scientiæ per oblivionem corrumpuntur; cætera verò minora bona, ut sanitas, robur, opes, etc. majori adhuc inconstantiâ versantur; ergo felicitas, in quacunque re tandem collocetur, in hac vita perfectè obtineri nequit.

Tertiò, felicitas consistit, ut suprà dictum est, in Deo; Sed quandiu vivimus, Deo perfectè conjungi non possumus, quippe cùm corpus quod corrumpitur aggravet animam, et sensibilibus addictus intellectus nequeat satis ad Divina assurgere; ergo felicitas in hac vita nequit perfectè obtineri.

Quartò, perfecta felicitas est præmium virtutis, requies laboris, vitæ terminus: Sed in hac vita satis digna præmia virtuti non rependuntur, sicut nec vitiis supplicia; nec datur ulla stabilis requies à laboribus, quos boni contra vitia pugnando subeunt: nec unquam terminatur intellectualis vita, cùm semper aliquid novi addiscendum, et aliquid mali emendandum occurrat; ergo in hac vita felicitas humana perfectè haberi nequit.

Quintò, felicitas consistit in eo quod homo perfectè obtineat bonum intelligibile cujus est capax, sicuti felicitas oculi consistit in eo quod perfectè fruatur bono visibili; Atqui quandiu sumus in corpore bonum intelligibile, scilicet veritas, non nisi admodum imperfectè, umbraticè, et cum infinitorum errorum mixtione, obtineri potest; ergo in hoc mortali corpore perfecta felicitas haberi nequit. Minor patet; Tum ipsâ experientiâ, quâ videmus humanum ingenium mirè caligare, non solùm erga divina, ad quæ, inquit Aristoteles, se habet ut oculus noctuæ ad solem, sed etiam in ipsis naturalibus: Tum ratione; nam omnis nostra cognitio oritur à sensibilibus, quæ non sunt

nisi umbræ entium, ut observavit Plato; undè dies nostri non solùm sicut umbra transeunt, sed etiam inter umbras aguntur; propter quod dicit Propheta, Psal. 38. *In imagine hominem pertransire*, ut interpretatur D. Thomas; Ideòque hæc vita comparatur somno, in quo umbræ inanesque imagines pro rebus apprehenduntur; ergo perfecta veritatis notitia nequit haberi in hac vita, sed ad summum ex his sensibilibus homo duntaxat ea cognoscere potest, non quorum cognitione sit perfectè felix, sed quibus se dirigere ac erigere possit ad beatitudinem cupiendam, quærendam, obtinendam.

Sextò demùm idem suadetur ex egregio discrimine quod statuit D. Thomas inter Angelum et hominem, quale cernitur inter cœlestia corpora et sublunaria. Nam quemadmodum illa omnem suam naturalem perfectionem in sua productione statim sortita sunt, ista verò per motum ducuntur ad perfectionem suam sucessivè proficiendo; sic inter intellectuales substantias Angeli statim in sua productione omnem naturalem, perfectionem, ac proindè beatitudinem suam naturalem, obtinuerunt; at verò homo ut ad illam perveniat, motu quodam eget et longiusculâ viâ, quæ est ipsa vita, quam agimus, quâ ad sæculum intelligentiarum, id est ad ipsam veritatis intellectualisque luminis patriam, pergimus; ergo in hac vita felicitas consistere nequit, sed solùm via ad felicitatem.

Secunda verò pars est de fide quantùm ad felicitatem supernaturalem: Quantùm verò ad naturalem, de quâ sola nobis sermo est, eam D. Thomas in pluribus locis insinuat, ferèque eædem rationes probant, quas pro felicitate supernaturali adducit: Inter Antiquos verò, cùm Aristoteles, ut supra ex D. Thoma notavimus, rem indecisam reliquerit, Plato eam acerrimè semper astruxit, cum Pythagora, Trismegisto, pluribusque aliis; præcipuè verò in Phædone et libris de Repub. ac legibus, ubi ait; « Quod cùm è vita decesserimus, si modò « purgati exeamus, tunc verum ipsum, et id quod ὄντως, id « est, verè est, Deum videlicet, intuentes, fruemur re tanto- « pere nobis concupitâ, hoc est veritate, ac rerum omnium « cognitione: Itaque sicut oculo virtus munusque nullum est, « si lux absit, ipseque in tenebris agens sempiterno mœrore « consumitur; si verò accedat sol ipse rebus, fungitur vi et « vitâ suâ, magnoque cum gaudio spectat et agit: Sic intel- « lectus noster corpore solutus, si desit ei lux veritatis, Deus « scilicet, torpeat mœreatque necesse est; si adsit, lætetur ac « fruatur ea luce, in qua insunt vivæ expressæque rerum « omnium species; » quo fit ut felicitas notra sita sit « in « perfecta puræ sapientiæ Divini luminis assecutione. » Quid præclarius à viro fidei lumine non illustrato potuit de futura illa felicitate prædicari?

Probari autem potest: Primò, quia felicitas debet esse præ

mium virtutis, sicut ècontra summa miseria vitiorum pœna; ut sic benè se habeat respublica mundi, dum à supremo ejus moderatore malis pro supplicio miseria, bonis verò pro præmio felicitas rependitur. Cùm igitur in hac vita nec mali pro merito puniantur, nec boni satis digna præmia referant; superest ut perfecta felicitas et summa miseria in altera vita reserventur.

Secundò, felicitas consistit in conversione ad Divina, ut patet ex dictis: Atqui intellectus separatus à corpore convertitur ad superiora et divina, suas species et cognitionem à Deo immediatè recipiens; ergo felicitas perfecta contingere debet post separationem à corpore.

Tertiò de ratione felicitatis est, ut sit à miseriis pura, mutationi non obnoxia, sed æterna et inamissibilis: Atqui anima post separationem à miseriis liberatur, et in bono suo in æternum defigitur ac stabilitur; ergo tunc veram obtinet felicitatem, per modum præmii pro honestis laboribus inamissibiliter concessi ab Auctore naturæ.

Contra conclusionem objici possunt difficilia quædam argumenta: Primò, felicitas perfecta debet competere toti homini, et non parti solùm, sicut et totus homo est qui collaborat virtuti, cujus est præmium: Sed in altera vita sola superest anima, resurrectio enim corporis non spectat ad ordinem naturæ; ergo felicitas perfecta nequit esse in altera vita.

Secundò, si felicitas perfecta solùm competeret animæ pro statu separationis, sequeretur animam naturaliter inclinari ad separationem: Atqui anima potiùs refugit separationem à corpore; ergo in illa non obtinetur vera felicitas.

Tertiò, si in separatione obtineretur felicitas, sequeretur conjunctionem ad corpus non esse propter melius animæ; quippè cùm in ea obtinere non possit suum bonum. Consequens est falsum ut patet ex D. Thoma 1 part., quæst. 89, art. 1, ergo, etc.

Respondeo Platonicos ab his omnibus argumentis sese facilè expedivisse, dicendo corpus non pertinere ad essentiam hominis, sed hominem esse animam solam, ut etiam observat D. Thomas loco proximè citato. Verùm, quia secundùm nos et secundùm veritatem corpus est essentialis pars hominis, ideò argumenta videntur difficilia sistendo præcisè intra ea quæ naturaliter fieri videmus. Cujus ratio est, quia, licèt homo condi potuerit in statu naturæ puræ, attamen de facto non est in eo conditus: Undè res humanæ aliter disponuntur, propter ordinem gratiæ cui subjacent, quàm fuissent in statu naturæ puræ dispositæ, præcipuè quantùm ad moralium virtutum præmia, et flagitiorum punitionem.

Ildefonsus Thomista egregius putat quod stante ordine naturæ puræ corpus etiam ad consortium perfectæ felicitatis pertinuisset, quatenus Auctor naturæ viros bonos, mori non

permisisset, sed ad meliorem vitam integros transtulisset, ut contigit sancto Henoch : Vel certè si mori permisisset, statuto tempore illos resuscitasset, in integrum præmiandos. Hæc solutio fundamentum habet in D. Thoma 4 cont. Gent. cap. 79, ubi probat resurrectionem fieri debere rationibus etiam in ordine puræ naturæ convincentibus, inter quas est illa quæ petitur ex perfectâ præmii retributione.

Verùm si hæc solutio non placeat, absque recursu ad resurrectionem satisfieri potest argumentis, dicendo ad primum, beatitudinem perfectam naturalem soli animæ competere posse, utpotè cùm in intelligibilibus bonis consistat et sit præmium virtutis, quæ soli animæ formaliter convenit : Undè anima corpori naturaliter quidem unitur, non tamen permanenter et ut in eo ultimum virtutis præmium recipiat, sed per modum transeuntis, et ut in eo ad beatitudinem per merita bonæ vitæ formetur; sicut puer naturaliter quidem per aliquod tempus gestatur in utero matris, non tamen ut ibi sit permanenter, sed ut ibi formatus ad potiorem statum transeat.

Ad secundum dici posset, quòd sicut puer naturaliter refugit exire ab utero matris ante statutum à natura tempus; postquam verò satis, ut ita dicam, ad vitam maturuit, extrà prodire gestit : Ita et anima in statu naturæ purè creata refugeret ante statutum tempus è corpore exire : Appetente vero maturâ senectute, et jam per virtutem meliori vitæ aptior facta, nihil prohiberet quin appeteret, appetitu elicito et secundùm partem superiorem, dissolvi et esse cum Auctore suo, ut ab eo virtutis præmium reciperet, à quo quandiu est in corpore peregrinatur; sicuti et Sancti in ordine supernaturali jam meritis pleni appetunt per corporis ruinam Deo ut Auctori supernaturali conjungi.

Ad tertium nego sequelam; Isti enim duo status et conjunctionis et separationis sunt propter bonum animæ, etiam in ordine naturæ puræ; quatenus in primo per bona opera dignam se reddit præmio in altero statu recipiendo. Cæterùm absolutè loquendo et abstrahendo ab omni perfectione in præmium virtutis reddenda, proindèque à felicitate, sitne perfectior anima corpori unita quam separata, et modus intelligendi sine corpore perfectior quàm in corpore? Aliaque ejusmodi ad naturam animæ separatæ spectantia discutere non est hujus loci : Videri potest D. Thomas 1. part, quæst. 89, art. 1, et ibidem Cajetanus.

Dico secundò : Potest homo etiam in hac mortali vita aliqualem imperfectamque felicitatem obtinere. Conclusio vix ab ullo negari potest : Eam perpetuò docet Aristoteles, et non semel S. Thomas 1, 2, quæst. 5, præcipuè a. 3.

Probatur autem ratione quam ibidem insinuat sanctus Doctor : Etenim ut felicitas perfecta consistit in perfecta partici-

patione summi boni, ita et imperfecta felicitas in aliquali ejus participatione : Atqui homo non est ita elongatus à Deo in hac mortali vita, quin summum illud bonum possit aliqualiter participare cognoscendo, amando, et pro suo modulo imitando optimum illum mundi principem ; ergo potest aliqualem felicitatem[1], etiam in hac mortali vita obtinere. Sed res uberiùs expendenda est speciali paragrapho.

§ II.

In quo sita sit hujus vitæ felicitas, quave ratione possit obtineri.

Cùm *omnis auctoritas Philosophiæ consistat in beata vita comparanda*, ut optimè dicit Cicero lib. 5, de Finib. hìc insumendus foret non unus paragraphus, sed totus operis nostri conatus. Ecquid enim optabilius, quidve Philosophorum omnium curâ et investigatione dignius, quàm ut tandem certò noverint homines, in quo posita sit vera vitæ felicitas, quave ratione valeat comparari? Verùm quia res, ut olim omnibus Philosophis obscura visa est, ita nunc facilis et explorata habetur beneficio Evangelii, quo nobis commonstratæ sunt veræ beatitudinis semitæ, traditaque ea vivendi ratio quam qui tenens non modò immensis bonis, atque omni spe humanâ majoribus, quæ nempe præparavit Deus diligentibus se, in futuro cumulabuntur, sed etiam præsentis vitæ cursum optimè, ac quantùm sinit conditio mortalis vitæ, felicissimè paragunt; idcirco nihil necesse est officium e Christo tam luculenter expletum ex Aristotele ac humanâ ratione operosius emendicare. Ut tamen tantisper hanc Moralis Philosophiæ partem, quantùm lumine naturali fieri potest, attingamus.

Dico primò : Nemo rationis compos est, nullaque vitæ conditio, cui non suppetant media vitæ præsentis benè ac feliciter transigendæ. Undè semper in culpa hominis est, quod sit verè miser, etiam in hac vita. Dixi *verè miser*, nam quæ vulgò *miseria* dicitur, cùm scilicet insanis desideriis affatim vitæ commoda non respondent, vitari quidem persæpe nequit, at non est verè miseria, ut patebit ex infrà dicendis.

Probari primò potest conclusio omnium sapientium consensu, qui toti sunt in refutanda inscitia vulgi existimantis vitæ benè ac beatè transigendæ rationem pendere ex arbitrio fortunæ, nec positam esse in potestate ac consilio nostro, sed in quibusdam bonis adeptu difficillimis : puta in divitiis, imperiis, etc. adversùs quem errorem acriter sic insurgit Horatius Epistolâ XI, lib. I.

> Strenua nos exercet inertia : navibus, atque
> Quadrigis petimus *bene vivere*. Quod petis hic est ;
> Est Ulubris, animus si te non deficit æquus.

Memorat autem *Ulubras* speciatim, nempe ignobilem Italiæ vicum, ut doceat nullum locum nullamve conditionem excludere à vita benè ac feliciter ducenda.

Probatur secundò conclusio. Natura et Deus non deficiunt in necessariis : Sed nihil tam necessarium homini quàm ut in promptu habeat media vitæ optimè ac feliciter transigendæ; ergo ea nemini prorsùs negata sunt, sed paternâ Dei liberalitate unicuique pro suo captu ac modulo concessa; adeo ut in culpa ejus sit quod iis non utatur. Et sanè impium est existimare Auctorem naturæ cùm nostro corpori tam solerter providerit omnia necessaria ad obtinendam tuendamque optimam ejus habitudinem, adeo ut cùm aliquid ex iis deficit, manifestè appareat non esse in culpa artificem, sed materiam perpetuitati repugnantem : Animo verò, rei tam excellenti, denegasse media ad consequendam tuendamque bonam habitudinem, in qua constit vera felicitas adeo, ut non hominis culpa sit, sed naturæ duritia quòd miser existat.

Probatur demum tertiò inductione : Quippe dum convertimus mentis oculos in tam varias hominum conditiones, videmus splendorem conditionis et abundantiam rerum quas vulgus habet ut media certa ad felicitatem vitæ, aut parùm aut nihil ad eam conferre ; sed quamplurimos in illis sublimioribus conditionibus, atque in rerum omnium copia miserrimam vitam ducere, nempe nequitiâ, curis, invidia, timore, dolore, cupiditatibus, irâ, uno verbo omnibus animi ægritudinibus miserè divexatam. Cùm è contra alii in re tenui et angustâ, imò, ut vulgus existimat, in ratione vivendi satis dura, felicis ac bonæ vitæ suavitates omnes degustent. Cujus quidem rei, cùm hæc scriberemus, incidit illustre testimonium Viri pietate heroïca, eruditione insigni, candore ac celsitudiue animi incomparabilis R. P. Vincentii Baron«; Quippe optimus senex morbo quo brevi confectus est prostratus, cùm occasione dolorum quibus lancinabatur incidisset nobis de hujus vitæ miseriis sermo, in hæc verba non sine insigni quadam explicantis se internæ suavitatis nota prorupit ; « Sibi quidem magnopere ingratos videri homines, qui innu« meris cumulati beneficiis propter pauca incommoda Deum « incusant : Se verò cùm recogitaret quanta bona nihil merito « contulisset Deus, et si ad nativum nihilum sibi redeundum « foret, pro anteacta vita infinitam gratiam illi habiturum : » Adjecit præterea, quod etsi ad rem nunc minimè facit tacendum tamen non est, « Se imminentem æternitatem ita expec« tare, ut divino de se judicio, quodcumque tandem foret li« bentissimè subscriberet, probè tenens optimum patrem nihil « nisi optimum de suis filiis decreturum. » Atqui Vir egregius durum vitæ genus perpetuò coluerat ab omnibus illis in quo fatui homines prosperæ felicisque vitæ rationem reponunt

quàm maximè alienum; imò cùm incurrentibus molestiis, tum sponte susceptis laboribus asperrimum. Sed cùm ea quâ erat æquitate animi rem æstimaret, censebat vitam bonam, in quantavis dura conditione, nunquam esse miseram, illique tantum suavitatis inesse, quantum satis est ad eam habendam ut magnum Dei beneficium, ac beatitudinem quandam imperfectam.

Nec verò his repugnant querelæ illæ in ore Sanctorum tam frequentes adversùs hanc vitam : Hæ quippe rejiciendæ sunt in vitia ipsa quibus bona vitæ corrumpuntur : Aut certè nihil aliud probant, quàm felicitatem hujus vitæ quamtumvis bonæ non esse plenam, imò comparatione melioris, quam speramus à Deo, videri nullam. Cæterùm omnium sententia fuit in bona vita satis suavitatis esse, ut etiam sine alio præmio amari ac coli debeat.

Objici potest argumentum, quod queruli homines palmare putant, nempe petitum ex miseriis quibus etiam boni gravantur. Ut cùm acerbè torquentur, cùm fame pereunt, cùm obruuntur calumniis, aliisque ejusmodi, quæ satis esse videntur ad expungenda penitùs omnia felicitatis lineamenta.

Sed respondeo in primis maximam partem miseriarum quibus premitur vita proficisci ex nostra insipientia et nequitia, ut meritò celebraverit D. Chrysostomus, *Neminem lædi, nisi à seipso*. Et Poëta quidam:

Quàm falsò accusant superos stultique queruntur
Mortales, etenim nostrorum causa malorum
Nos sumus, et sua quemque magis vecordia vexat.

Quapropter his amaritudinum fontibus per virtutem semel probè occlusis pauca eaque levia restant mala, quæque majoribus bonis diluta non penitùs corrumpunt bonæ vitæ suavitatem, quamvis fateamur illam minuere : At non contendimus hìc felicitatem perfectam.

Addo præterea, quæ vulgò habentur ut magnæ miseriæ, dum scitè tractantur, cedere in bonum vitæ, atque adeo in partem felicitatis. Nempe sunt ut fructus acerbi, qui cùm ex se nihil habeant nisi ad cruciandum gustum, conditi tamen cedunt in delicias.

At audiendus hac in re Aristoteles lib. I Eth., cap. II. « In « his, (nempe calamitatibus vitæ) splendet atque elucet ipsum « honestum; cùm quis multas et magnas calamitates fert leni« ter et placidè; non quod doloris sensu careat (ut deinceps « voluerunt Stoïci) sed quod generosi et magni sit animi. *Imò* « qui verè bonus et benè sanæ mentis est, omnes fortunæ ca« sus (non solùm) decenter et ex personæ suæ dignitate feret, « (sed etiam) ex iis res pulcherrimas aget; quomodo bonus

« imperator eo exercitu, qui præstò est, semper utitur bellico-« sissimè; et peritus sutor ex iis pellibus, quæ ad eum delatæ « sunt, calceum pulcherrimum conficit. » Undè concludit peregregiè, *si virtutes vitæ dominæ sint, nullus bonus ex beato miser esse potest,* « quamvis vulgò talis habeatur si in Priami calamitates, » id est maximas *incideret*. Ob hanc causam vocat virum perfectâ virtute instructum, « Tetragonum sine vitupe-« rio, » id est perfectum et exactum; « eo quòd, » ut explicat S. Thomas lect. 16. « sit ad similitudinem corporis cubici ha-« bentis sex superficies quadratas; propter quod benè stat in « qualibet superficie; similiter virtuosus in qualibet fortuna « benè se habet. » Imò fortunæ casus suâ sapientiâ emendans eos in suum commodum inclinat, ut peritus nauta contrarios ventos : cùm è contra insipiens etiam prosperos eventus in sui cruciatum et perniciem tandem convertat. Quam industriam ad benè vivendum capitaliter necessariam lepidè his versibus expressit Terentius in Adelphis, Act. 4. Sce. 7.

Ita vita est hominum, quasi cùm tesseris ludas :
Si illud, quod maximè opus est jactu, non cadit,
Illud, quod cecidit fortè, id arte ut corrigas.

Adde, hunc conflictum animi nostri cum calamitatibus vitæ atque splendidam de illis victoriam, (si res æquè æstimemus) esse jucundiorem omnibus bellicis expeditionibus. Ut igitur imperator non se miserum existimat, cùm multis magnisque laboribus insignes victorias reportarit, sed magis ex eo lætatur; ita à fortiori Vir bonus felicitati deputare debet hanc virtutis suæ cum calamitatibus luctam, emergentesque exindè victorias.

Instabis : Non omnes habent hunc mentis vigorem, illamque ingenii præstantiam, quâ possint tam sublimia pervidere, præcipue in adversis, undè facilè se obrui sinunt; ergo non omnes in promptu habent media ad vitam feliciter agendam.

Respondeo stupidiores posse sapientoribus credere ac sese formandos tradere : Etenim ut rectè Horatius Epist. I, lib. I.

Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
Si modò culturæ patientem commodet aurem.

Cæterùm qui neque per se ipsos valent ad rectum dispiciendum tenendumque, nec aliis sapientioribus volunt obtemperare, audiant inquit Aristoteles 1 Ethic., cap. 2, Hesiodi versus :

Optimus est sese qui novit cuncta magistro
Ad finem usque videns quæ semper sunt meliora;
Et bonus ille etiam, qui paret recta monenti.
At qui mentis inops aliorum audire recusat
Consilia, hic malus est, telluris inutile pondus.

Dico secundò : Etiam imperfecta illa præsentis vitæ **beatitudo** non est posita in aliqua re creata, sed in Deo : **nempe** quatenus homo illi adhæret ut Autori naturæ ac fonti **bonorum**, quantùm sinit mortalitatis conditio.

Conclusio est capitaliter contra Epicureos, qui eò **furoris** erupere, ut putarent, non posse jucundè, id est feliciter, **vivi**, nisi sublato omni cum Deo commercio, omnique providentiâ : Adinstar nempe perditissimorum civium, qui sub optimo principe semper pavidi, tum demum se felices ac securos arbitrantur, cùm illum trucidaverint, aut in ultimas oras ablegaverint. Ecquid enim aliud sonat seditiosa illa Velleii Epicurei vox apud Ciceronem lib. 1, de natura Deorum : « Itaque im« posuistis cervicibus nostris sempiternum Dominum, quem « dies et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia pro« videntem et cogitantem et animadvertentem ; et omnia ad se « pertinere putantem, curiosum et plenum negotii Deum ? » Horrendæ sanè blasphemiæ, et quas mirum potuisse homini venire in mentem : At, ut exclamat Sapiens, Eccli. 17. « *Quid « nequius, quàm quod excogitavit caro et sanguis?* » Atqui ante illas generis humani pestes longè aliter senserant prima Græcæ Philosophiæ lumina, quorum referente Plutarcho lib. de Audit. capitale ad benè vivendum præceptum illud fuit, Ἕπου Θεῷ *Sequere Deum* ; Quapropter Aristoteles, Eth. lib. 10, cap. 9, cùm beatam vitam definisset, « *Quæ fungeretur muneribus virtuti consentaneis*, » eam tandem ex eo cumulatè beatam fore ait, quòd conjungat Deo ut amico : *Erit*, inquit, *sapiens Deo charissimus : Itaque hoc modo erit beatissimus*. Quamquam, ut verum fateamur, peccarunt omnes antiquitatis Philosophi, quòd cùm ipsâ rei perspicuitate convicti cogerentur fateri summam beatitudinis esse, Deo conjungi ; id tamen dictis et factis admodum frigidè celebraverint ; ut meritò queratur Apostolus ad Rom. 1, illos *cùm cognovissent Deum, non sicut Deum glorificasse*. At exindè non fit præjudicium veritati solaribus hisce radiis splendidiori, sed solùm indè conjectandi ansa datur, genus humanum grandi et in omnes vulgatâ plagâ percussum, ac malo quodam genio agitatum, hoc ad felicitatem iter tam apertum, tam planum, tam simplex nec satis videre, nec prorsùs tenere valuisse.

Probari autem potest conclusio iisdem omnibus argumentis, quibus superiùs demonstravimus appetitum hominis satiari non posse nisi conjungatur ipsi bonorum fonti ; proindèque plenam ejus beatitudinem esse perfectè Deo conjungi ; inchoatam autem, cùm incipit ipsi adhærere. Scilicet res se habet in hac rerum universitate, ut in ordinatissima civitate. Ut enim in ista felicitas cujusque civis est, ut adhæreat in omnibus optimo principi ac legislatori, atque hoc pacto tutâ et tranquillâ vitâ in civitate perfruatur ; Ita pariter omnis

nostra felicitas est, ut viventes in illa mundana spirituum republica, pro viribus jungamur supremo illius regi Deo atque hoc pacto sub ejus optima ditione vitam bonam ac securam agitemus. Sed ut res dicatur explanatiùs,

Dico tertiò : Illa conjunctio hominis cum Deo, in qua hujus vitæ beatitudo posita est, perficitur intellectu et voluntate ; Intellectu quidem, quatenus de Deo rectè sentimus ; voluntate verò, quatenus illi ut optimo legislatori placidè ac studiosè in omnibus subjicimur, affectuumque nostrorum cursum eo modo dirigimus, quo illi gratum esse intelligimus.

Antequam probetur conclusio, tantisper declaranda est. Igitur cùm conveniat hominis beatitudinem attendendam esse secundùm functiones mentis, cognitionem scilicet et affectum, manifestum est illum non posse aliter conjungi Deo ut objecto beatificanti, quàm utraque hac functione, cognitione scilicet et affectu. Sed cùm duplex sit cognitio Dei, altera subtilis et arguta, quam homo acquirit laboriosis contemplationibus ac disputationibus; altera verò simplex, naturalis, et nulli non pervia, quam etiam maximè rudes facile possint consequi; Quamquam prima utcumque conferat ad vitæ felicitatem, uti et aliæ scientiarum cognitiones, attamen hæc secunda est germana beatitudinis basis, sufficitque ad vitam benè agendam : Nempe in eo tota consistens ut de Deo benè ac dignè sentiamus : Illum omnium rerum principium et moderatorem esse, præcipuè hominum ut pote sibi similiorum quod ratione participes sint : Ejus bonitatem ac benignitatem tantam esse ut nullus melior princeps aut optari aut cogitari possit : Eâ præditum esse sapientâ, ut nihil ordinatius quàm quod ille disposuerit : Omnia in ejus manu esse, nec quidquam nobis contingere posse, nisi ejus bonitate approbante ac sapientiâ ordinante. Nos si boni esse velimus, ei charissimos fore, ut filios ingenuos optimo patri. Erratis nostris, cùm tamen illa seriò emendaverimus, in ejus clementia præsidium fore, nec nos unquam deserturum, nisi nostrâ insipientiâ ac nequitiâ nos perdere priores ipsi decreverimus. Nihil nobis melius esse, quàm illi obsequi, illum pro modulo nostro imitari, clementiâ, bonitate, prudentiâ, omnibus demum virtutibus, quas in eo summas intelligimus. Huic labori ac studio magnum præmium apud illum nobis fore, quamquam et istud maximum sit, illi placere. Hæc igitur et similia quæ inspirante ac ubique resonante naturâ facilè quisquis sanæ mentis intelliget, si animo altè defixa ac probè explorata habuerimus, contendimus fore columina vitæ benè ac beatè degendæ, accedente tamen stabili alacrique voluntatis affectu illis commensurato, nempe quo passionum impetus cogamus ad hanc regulam; quo res vitæ nostræ juxta hæc principia geramus; quo nihil turpe inordinatumque, sed ubique suavissimum

honestatis splendorem respiremus, etc. His itæ constitutis,

Probatur conclusio : In ea conjunctione posita est vera vitæ beatitudo, cui insunt omnes omnino dotes, omniaque bona, quæ Philosophi videntur optasse ad beatitudinem : Atqui in illa cognitione Dei et affectibus illi commensuratis cumulatè reperitur, quidquid optarunt Philosophi ad veram beatitudinem ; ergo in illis consistit vera vitæ beatitudo. Declaratur minor : In primis enim reperitur illa animi celsitudo, illudque Honestum ac Decorum, quod unicè bonum putavere Stoïci ; quid enim celsius, quid honestius ac magis decorum quàm adhærere Deo, illum imitari, ei charum esse? Reperitur itidem imperturbabilis animi adamantina firmitas, quam nulli eventus possint violare ; ecquid enim pavebit, qui certò tenet nihil in vita evenire, quàm quod jusserit amantissimus pater, optimusque amicus, qui nihil nisi optimum potest decernere, imò nihil nisi quod tandem vertat in commodum amicorum suorum? Insunt quoque huic vivendi rationi præclaræ illæ vitæ rationalis functiones, quas habuit Aristoteles ut veram beatitudinem : Quæ enim præclarior functio, quàm de Deo benè sentire, atque secundùm illum totius vitæ cursum componere? Adest pariter illa jucundæ vitæ vera suavitas ab Epicureis tam celebrata, sed extra Deum, imò contra Deum, tam malè quæsita ; quam nec pavor irati numinis conturbet ; nec mortis metus exagitet; nec cupiditatum inexplebilis fames cruciet ; quæque dolores leniter ferat ; bonis oblatis tranquillè fruatur, illaque usque ad medullas degustet. Qui enim Deum ut par est novit et sincerè amat, eum habet non ut iracundum tyrannum, sed ut clementissimum principem, à quo nemo lædi potest, nisi qui sibi ipsi priùs nocere voluerit, avertendo se ab hoc boni fonte. Mortem non timet, probè sciens deficiente vitâ se non ruiturum in profundam nihili voraginem, (quod ab Epicureis decantatum, mortis metum non lenit, sed auget) sed in manus Patris amantissimi, qui cùm nobis nihil tale meritis vitam ac multa bona dederit, majora secreto à mortali corpore animo concedet, si hîc illum dilexerimus; Quam suavissimam spem celebrans Plato in Epimenide ; *Præclara*, inquit, *spes est*, *fore*, *ut post mortem consequatur quis omnia*, *quorum desiderio accensus*, *instituerit*, *transegeritque quàm optimè potuerit vitam*. Cupiditate inexplebili non torquetur, quia certò novit, sibi nihil deberi, proindèque non modò pro sufficienti, verùm etiam pro magno habet, quidquid illi Deus concesserit. Dolorem consolatur, non inani Epicuri dilemmate, *Si summus*, *brevis; si productior*, *levis;* sed constanti persuasione, Dei medicas manus non torquere nisi ut prosint. Quæ in vita jucunda occurrunt præ cæteris suaviùs degustat, primò quia virtute, ut sale, condita fiunt ei sapidiora; Deindè quod puriori sit palato, ac passionum ægri-

tudine minimè depravato; Postremò quod cùm omnia vitæ bona habeat ut Dei beneficia, gratiùs illa suscipit de tam digna et amica manu, lætusque cogitat se convivam magni regis. Imò quia Deum habet ut amicum, non modò de bonis ab eo susceptis purissimam percipit voluptatem; sed etiam diviniore perfruitur delectatione, cùm cogitat, quàm benè sit amico suo! Quàm sit potens! Quàm latè regnans! Quàm dives! Gaudet quippe de his omnibus ut filius de paternis bonis. Sed fusior essem si singula persequerer. Tantùm, quæso te, tantisper proponas tibi animo virum cujusvis sortis et genii, sed cui altè animo insederint cognitio et amor Dei, emergentesque exindè affectus ut à nobis tantisper delineati sunt; planè eum habebis non modò ut beatissimum hominem, sed ut visibilem quemdam Deum. Quæ cùm ita sint, nihil cunctandum, sed capessenda unicuique nostrûm hæc vitæ forma, atque contra omnes vitiorum impetus constanter tenenda. Sed rem delibasse sufficiat; est enim ut superiùs monuimus, exigenda uberior horum cognitio ex fontibus Christi, qui hæc naturaliter quidem manifesta, sed tam parùm à Philosophis animadversa commonstravit; Atque insuper adjecit longè præstantiora bona, spem ac sortem nostram in immensum superantia, adoptionem filiorum, gratiæ Thesauros, Spiritûs sui consolationem, amoris innumera pignora, regni hæreditatem, æternæ vitæ societatem, etc. Sed de his ad Theologiam.

§ III.

In qua operatione consistat essentialiter Beatitudo formalis.

Cum, ut superiùs insinuavimus, ad beatitudinem concurrant duæ illæ intellectivæ partis facultates, intellectus et voluntas, paulò subtiliùs hic determinandum est, Utrius potentiæ actus hac in re primas obtineat, atque idcirco essentiam beatitudinis formalis constituat? Scotus præfert actum voluntatis: S. Thomas verò, Thomistæ omnes, pluresque alii præferunt actum intellectûs. Quidam essentiam beatitudinis ex utroque integrant. Pro resolutione,

Dico primò : Felicitas formalis non potest essentialiter consistere in pluribus actibus. Ita D. Thomas tum in 1. 2. quæst. 3. art. 3. tum. 3 contra Gentes cap. 37.

Conclusio supponit distinctionem apprimè notandam felicitatis quoad essentiam et quoad statum. Felicitas quoad statum est collectio omnium perfectionum quarum homo est capax, et quæ ad felicitatem quocumque modo pertinent : Hanc definit Boëtius, *Statum omnium bonorum aggregatione perfectum.* Sed cùm in omni composito ex pluribus aggregato ali-

quid se habet per modum essentiæ, aliud verò per modum proprietatis, ornamenti, dispositionis, etc. in illa bonorum variis actibus obtentorum congregatione aliquid se habet per modum proprietatis et appendicis, aliud verò per modum essentialis constitutivi; à quo scilicet tanquam à fonte cætera fluunt : Et hæc est beatitudo essentialis, quam dicimus non in pluribus, sed in uno duntaxat actu propriè consistere.

Probatur conclusio : Primò, quia felicitas essentialis est illa actio, quâ primariò consequimur summum bonum : Sed illa actio non est nisi unica, ut ostendetur in tertia conclusione ; ergo felicitas essentialis consistit in unica actione.

Secundò, felicitas consistere debet in operatione perfectissima, et ad quam cætera ordinantur, vel ut proprietates ex ea consecutæ, vel ut ornamenta, etc. Sed hæc operatio in homine unica est, scilicet contemplatio, quæ et cæteris perfectior est et omnes alias sibi subordinat, ut ostendit D. Thomas 3. contra Gentes, cap. 37. ergo hæc unica constituit essentialem beatitudinem.

Tertiò demùm, in omnibus actibus subordinatis videmus esse unum primarium, cui omnes alii subordinantur; imò ordo consistit in eo quòd cætera reducantur ad primum : Undè vetus receptissimumque effatum est, *Omnem multitudinem reduci debere ad unitatem;* quod et inductione patet, tum in motibus corporalibus, qui omnes fluunt ab uno primo, scilicet primi mobilis; tum in motibus vitalibus animalium, qui omnes oriuntur ab uno primo, motu scilicet cordis; tum in affectionibus voluntatis, quæ omnes pullulant ab una prima ultimi finis volitione; tum in passionibus animæ, quæ omnes oriuntur à prima, scilicet amore; etc. Atqui actus pertinentes ad felicitatem ordinatissimi sunt; ergo debent procedere ab aliquo primo et principaliori, qui proindè essentialem felicitatem constituit.

Objicies primò : Felicitas est summum bonum summaque perfectio : Sed plures operationes sunt meliores, quàm unica; ergo in pluribus consistit felicitas.

Respondeo distinguendo majorem ; Felicitas est summum bonum summaque perfectio, aggregativè et extensivè, nego ; radicaliter et intensivè, concedo : Et pariter ad minorem, plures operationes sunt meliores quàm unica, aggregativè et extensivè, concedo; radicaliter et intensivè nego, et nego consequentiam. Differt enim felicitas quoad statum à felicitate quoad essentiam, quod illa sit aggregatio bonorum et perfectionum omnium ad felicitatem concurrentium; ista verò sit in illis perfectionibus excellentissima, in qua cæteræ radicaliter continentur, et ad quam reducuntur. Addi posset felicitatem formalem non esse summum bonum ut quod et entitativè, sed ut quo et consecutivè, id est operationem quâ consequi-

mur primariò et principaliter summum bonum, quæ non est nisi unica.

Objicies secundò : Felicitas essentialis debet complere omnia justa desideria : Sed unicâ operatione non complentur omnia justa desideria ; quippe aliæ operationes supersunt expetendæ ; ergo felicitas essentialis non est unica sed multiplex operatio.

Respondeo distinguendo majorem : Felicitas essentialis debet complere omnia justa desideria, formaliter nego ; radicaliter, concedo : Et pariter distinctione applicatâ minori, nego consequentiam. Quemadmodum enim essentia hominis non debet formaliter dare, sed solùm radicaliter præcontinere omnia quæ pertinent ad hominem ; ita nec felicitas essentialis debet formaliter dare omnes perfectiones ad statum felicem pertinentes ; sed solùm radicaliter eas præhabere.

Objicies tertiò : Felicitas essentialis consistit in unione perfectissima cum summo bono : Atqui per unicam operationem non fit perfectissima unio, quippe cùm adhuc supersit ulterior peragenda per alias operationes : ergo, etc.

Respondeo distinguendo majorem : Felicitas consistit in perfectissima unione, perfectione primariâ et intensivâ, concedo : perfectione omnimodâ et extensivâ, nego : Et distinctione applicatâ minori, nego consequentiam. Essentia enim rei est id quod est perfectissimum in re, non quidem perfectione omnimoda, quippe cùm ulteriùs perficiatur per accidentia superaddita ; sed solùm perfectione intensivâ et primariâ, à qua ut à fonte aliæ profluunt.

Dico secundò : Felicitas formalis non potest consistere in actu voluntatis. Ita docet perpetuò D. Thomas, Thomistæ omnes, et communiùs Philosophi ac Theologi, contra Scotum et Scotistas.

Probatur conclusio ratione fundamentali quam habet D. Thomas 2. 2. quæst 3. art. 4. Felicitas est essentialiter consecutio summi boni et ultimi finis : Sed impossibile est consecutionem summi boni esse actum voluntatis ; ergo felicitas formalis non est essentialiter actus voluntatis. Major patet. Ut enim felicitas objectiva est bonum summum quod felices facit, ita felicitas formalis est assecutio illius boni. Minor verò tripliciter probatur.

Primò ex ipsa ratione voluntatis, quæ est inclinatio in bonum : Inclinatio autem non est assecutiva boni, aliàs ut assequeremur bonum, satis esset ipsum velle : Imò non tangit bonum nisi affectivè, inquantum affectus ejus terminatur ad ipsum ; cæterùm attactus effectivus et possessivus boni fit per aliquid aliud, quàm per inclinationem et affectum ad ipsum ; ut si sit bonum sensibile, per sensum ; sicuti Musica possidetur auribus, sapor gustu, etc. Si sit bonum naturale, per

unionem naturalem, puta per contactum et indistantiam localem, quomodo lapis possidet centrum; vel per inhæsionem, sicut homo possidet sanitatem : Si verò sit bonum intelligibile, per intellectum, sicut doctus intellectu possidet scientiam.

Secundò idem suadetur inductione, nàm ut insinuat D. Thomas 2. 2. art. cit. et ampliùs declarat in 4. dist. 49. quæst. 1 art. 1. Omnis actus voluntatis erga bonum, vel est inclinatio in bonum absens ut amor, desiderium, spes, intentio, etc. vel quietatio in bono præsenti, ut fruitio et delectatio. Sed nullus eorum actuum est assecutio boni; ergo assecutio boni non potest esse actus voluntatis. Declaratur minor : et in primis quòd inclinatio in bonum absens non sit illius assecutio, de se patet : Quòd verò etiam quietatio in bono non sit assecutio illius, suadetur; nam quies in bono, supponit possessionem et assecutionem ejus; siquidem ideò voluntatis motus quiescit, quia respicit bonum ut adeptum, quod respiciebat antea ut acquirendum; ergo quies in bono non est ejus adeptio, sed potiùs complacentia de adeptione præsupposita, seu affectio consequens ex possessione boni.

Tertiò demùm suadetur eadem minor, specialiter de amore et fruitione, nam amor abstrahit à præsentia et absentia; amamus enim bonum et absens et præsens : Fruitio verò, cùm sit jucunda requies in bono possesso; non facit possessionem boni, sed ad eam consequitur : Ut enim egregiè observat D. Thomas 1. 2. quæst. 3. art. 4. voluntas fruitur bono et delectatur in ipso, ex eo quòd sit præsens et possessum : non autem è converso bonum fit possessum et præsens ex eo quòd voluntas fruitur ipso, et in eo delectatur.

Objicies primò : Ex ipso D. Thoma in 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ad 5. homo perfectiùs conjungitur Deo, qui est felicitas ejus, per affectum, quam per intellectum : Atqui felicitas essentialis consistit in perfectissima conjunctione cum bono; ergo fit per affectum.

Respondeo ex eodem D. Thoma ibidem, ideò hominem perfectiùs conjungi Deo per affectum, quia unio affectiva supponit intellectivam, cui advenit decorans et perficiens ipsam, sicut proprietas essentiam : Primò enim necesse est assequi bonum intelligibile, et hoc fit, ut mox dicetur, per intellectum : Deindè ex effectiva consecutione derivatur in voluntatem quædam affectiva adhæsio et veluti spiritualis complexus boni possessi, quatenus ei tanquam centro affectus uniuntur et adhærent, cupientes ipsum firmiter retinere. Undè in forma, homo perfectiùs unitur bono per affectum, perfectione consummativâ et completivâ, concedo; perfectione essentiali et quidditativâ, nego.

Objicies secundò : Variæ sunt Patrum auctoritates, in quibus reponunt felicitatem in gaudio, delectatione, fruitione,

jucunda, fruitiva, suavique Dei præsentis dilectione, etc. quas omnes referre longius esset; imò Scriptura vocat felicitatem, *gaudium*; ergo est actus voluntatis.

Respondeo ad has omnes auctoritates, in locis quæ adduci solent, Patres solùm descriptivè definire beatitudinem, non verò essentialiter. Patres enim rhetoricè magis quàm philosophicè res tractare solent : ideòque frequentiùs utuntur descriptionibus, quæ sunt rhetoricæ definitiones, rem per proprietates et adjuncta notiora explicantes, quàm subtilibus et quidditativis definitionibus. Scriptura verò vocat felicitatem *gaudium*, non formaliter, sed objectivè, quatenus felicitas est summi gaudii objectum, quo loquendi modo Christus vocari solet *nostra spes*, *salus*, *amor*, *corona*, *gaudium*, *etc.* non formaliter, sed objectivè.

Objicies tertiò: Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus et consecutivus summi boni, quàm ullus alius; ergo in eo felicitas essentialiter consistit. Probatur antecedens : Nam proprium amoris, qui est actus voluntatis, est unire amatum cum amante, ut probat D. Thomas 1. 2. quæst. 28. art. 1. Undè Dionysius cap. 4. de Divin. nom. vocat amorem, *vim unitivam*, et Augustinus lib. 8. de Trinit. cap. 10. *amor*, inquit, *est junctura quædam duo copulans :* Imo amor est transformativus; undè Augustinus Tract. 2. in 1. epistolam Joan. *Si terram diligis terra es, si Deum Deus eris :* Et Confessionum lib. 4. cap. 6. *Quidam benedixit de amico suo, dimidium esse animæ suæ;* ergo perfectissima unio fit per actum voluntatis.

Respondeo distinguendo antecedens : Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus, unione affectivâ, concedo; unione effectivâ et possessivâ, in qua consistit felicitas, nego. Voluntas enim et amor non uniunt possessivè, ut ostensum est in probatione, sed solùm affectivè : Quæ affectiva unio præcipuè consistit in tribus : Primò per appropriationem, quatenus amicus se habet ad amicum sicut ad seipsum in amore amicitiæ, ipsumque reputat alterum se : undè communiter dicitur, *amicus est alter ego;* in amore verò concupiscentiæ amans se habet ad bonum amatum, non ut ad se, sed ut ad aliquid suî. Secundò per conformitatem, quatenus amor est quædam coaptatio cum re amata, et amicorum est idem velle et nolle. Tertiò per ecstasim et raptum, quatenus amor si sit fortis, rapit omnes affectus et cogitationes amantis ad amatum : in quo sensu dixit Christus, ubi est thesaurus tuus, ibi et cor tuum, id est affectus et cogitatio; quomodo etiam intelligi potest illud Platonis effatum; anima magis est ubi amat, quàm ubi animat. Cæterùm unionem effectivam et possessivam amor non facit sed quærit, inquantum instigat ad eam sicut gravitas ad centrum ; ut voluptuosus per voluntatem instigatur ad cibos

delicatos, quos tamen gustu consequitur; et amici, ut refert Aristoteles 2 Polit., cap. 2, ex Aristophane, *per amorem desiderant fieri unum; sed quia ex hoc accideret vel ambos, vel alterum corrumpi, quærunt unionem quæ decet et convenit; quam consequuntur per* familiarem convictum, et collocutionem.

Objicies quartò: Felicitas essentialis est quid ultimum: Sed actus voluntatis, scilicet fruitio et delectatio, sunt ultimæ operationes animi circa bonum; ergo felicitas essentialiter consistit in actu voluntatis.

Respondeo distinguendo majorem: Felicitas essentialis est quid ultimum simpliciter et per modum consecutionis, concedo; est quid ultimum secundùm quid et per modum complementi et proprietatis ex consecutione boni derivantis, nego: Et pariter ad minorem; fruitio et delectatio sunt ultimæ operationes simpliciter et per modum consecutionis, nego; secundùm quid et per modum ornamenti, complementi et proprietatis, concedo; et nego consequentiam. Sicut enim in generatione forma substantialis dicitur ultimus terminus simpliciter, proprietates verò ab ea dimanantes sunt solùm quid ultimum secundùm quid: ita et felicitas essentialis, seu consecutio summi boni, dicitur simpliciter ultimus terminus; operationes verò illam consequentes, ut delectatio et fruitio, sunt solùm quid ultimum secundùm quid et per modum ornamenti et proprietatis; undè Aristoteles dicit quod *delectatio est perfecti operis*, *sicut decor juventutis.*

Objicies quintò: Actus in quo felicitas essentialiter consistit, debet respicere rem quâ sumus felices, sub ratione boni: Sed sola voluntas respicit objectum suum sub ratione boni, sicuti et intellectus sub ratione veri; ergo felicitas essentialis pertinet ad voluntatem. Et confirmatur; nam ejusdem potentiæ est tendere in bonum, et ipsum assequi: Sed sola voluntas tendit in bonum; ergo sola consequitur bonum.

Respondeo distinguendo majorem: Actus in quo felicitas consistit, debet respicere rem, quâ felices sumus, sub ratione boni appetibilis, nego; consequibilis, concedo: Et distinctione applicatâ minori, nego consequentiam. Cùm enim felicitas sita sit, non in appetendo, sed in possidendo bono, actus quo constituimur felices, non debet respicere bonum ut appetibile, sed ut consequibile. Quamvis autem sola voluntas respiciat suum objectum sub ratione appetibilis, est enim appetitus boni, non tamen sub ratione consequibilis, sed si sid bonum sensibile, consecutio pertinet ad sensum; si bonum intelligibile, ad intellectum. Ad confirmationem responderi posset eodem modo: Sed præterea distingui potest major. Ejusdem potentiæ est tendere in bonum affectivè et ipsum consequi effectivè, nego: Ejusdem potentiæ est tendere in bonum executivè et

ipsum assequi effectivè, concedo. Quamvis autem sola voluntas tendat in bonum affectivè, aliæ tamen potentiæ tendunt in ipsum executivè, sicut sensus in bona sensibilia, et intellectus in bona intelligibilia: Undè assecutio et possessio boni ipsis competit, et non voluntati.

Dico tertiò: Felicitas formalis essentialiter consistit in actu intellectûs, contemplatione scilicet perfectissimâ, quæ intra naturæ ordinem de Deo haberi possit.

Conclusio est non solùm D. Thomæ, sed etiam Aristotelis, imò et Platonis egregiè docentis, animam esse beatam, non ut pulchro et charo fruitur Deo, in quo est delectatio, quæ est actus voluntatis; sed ut vero, id est per cognitionem quæ est actus intellectûs, tametsi pulchritudo statim consequitur, et proindè delectatio, ut in Philebo distinguit, nec sejuncta hæc esse possunt. Nemo enim Deum contemplatur, nisi simul admiretur, et cognitâ pulchritudine bonoque, amet cum summa oblectatione. Eamdem tradunt sancti Patres qui à Theologis fusè referuntur. Præ cæteris verò expressus est Augustinus lib. 82 qq. quæst. 35. ubi ex professo hanc difficultatem versans, concludit felicitatem consistere in cognitione. Eo quòd habere summum bonum nihil aliud sit quàm nosse. Undè pereleganter ait: « Quid est aliud beatè viverè, nisi aliquid « æternum cognoscendo habere? omnium enim præstantissi« mum est quod æternum est, et propterea id habere non « possumus, nisi eâ re quâ præstantiores sumus, id est mente: « quidquid autem mente habetur, cognoscendo habetur. » Quibus verbis tangit fundamentales hujus conclusionis rationes, nempe consecutionem summi boni spectare ad intellectum, quia est perfectissima potentiorum; et qui cùm summum bonum sit quid intelligibile, non nisi intelligendo possideri potest. Undè Psal. 5. ***Hæc hæreditas***, inquit, ***intelligendo et vivendo Deum possidetur***.

Probatur autem conclusio ratione: primò, felicitas formalis, ut ex dictis patet, est essentialiter consecutio effectiva summi boni, (affectiva enim non sufficit, cùm possit etiam haberi in via, et tendat ac suspiret ad effectivam:) Sed consecutio effectiva summi boni fit per actum intellectûs; ergo felicitas formalis essentialiter consistit in actu intellectûs. Probatur minor: Tum quia summum bonum est bonum intelligibile, quòd non potest haberi ac possideri nisi per intellectum, sicut bonum gustabile, scilicet sapor, possideri nequit nisi per gustum; bonum audibile, scilicet musica, nisi per auditum, etc. Tum præcipuè ex discrimine quod est inter intellectum et voluntatem; in eo enim differt intellectus à voluntate, quòd voluntas est facultas inclinativa ad res, sicut pondus inclinat et trahit ad centrum: undè Augustinus: ***Amor meus pondus meum; eo feror quocumque feror;*** et ideò voluntas potiùs

trahitur ad res, et ab ipsis possidetur, quàm eas possideat. At verò intellectus non est facultas inclinativa, sed potius attractiva, apprehensiva, proindèque possessiva sui objecti. Ergo consecutio summi boni fit per actum intellectûs, et non voluntatis.

Secundò suadetur conclusio ratione D. Thomæ 3. contra Gentes cap. 25. ratione 7. Felicitas essentialiter consistit in operatione intellectûs. Major constat, tum quia felicitas ab Aristotele definitur, Operatio secundùm perfectissimam virtutem : Tum quia in subordinatis, finis principalioris est semper finis omnium aliarum potentiarum, proindèque essentialis felicitas totius hominis. Minor verò abundè probata est in fine Physicæ.

Tertiò suadetur conclusio aliâ ratione D. Thomæ loco jam citato, cap. 26. rat. 1. Cùm felicitas sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet ut secundùm eam potentiam ei conveniat, quæ est sibi maximè propria : Atqui potentia maximè propria intellectuali naturæ non est appetitus, sed intellectus; ergo felicitas debet ei competere secundùm operationem intellectûs, et non appetitûs seu voluntatis. Declaratur minor : Quod est proprium rei ratione suî, est ei magis proprium, quàm quod appropriatur ei tantùm ratione alterius. Atqui intellectûs est proprius intellectuali naturæ per seipsum et ratione suî, appetitus verò non est ei proprius nisi ratione intellectus, quatenus ab eo dimanat, ipsumque participat; ergo intellectûs est maximè proprius naturæ intellectuali, non verò appetitus. Minorem luculenter ostendit D. Thomas his verbis : « Appetitus omnibus rebus inest, licèt sit diversimodè in di« versis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc, quòd res di« versimodè se habeant ad cognitionem. Quæ enim omnino « cognitione carent, habent appetitum naturalem tantùm : quæ « verò habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensiti« vum habent; quæ verò habent cognitionem intellectivam, « et appetitum cognitioni huic proportionatum habent, scilicet « voluntatem. Ergo voluntas secundùm quod est appetitus, non « est propria intellectuali naturæ; sed solùm secundùm quod « ab intellectu dependet. Intellectus autem secundùm se est « proprius intellectuali naturæ. »

Confirmatur demum. Primò : Verum est bonum intellectualis naturæ, ac proindè summum verum, scilicet Deus, summum ejus bonum : Sed verum possidetur solo actu intellectûs; ergo possessio summi boni, id est felicitas, fit per intellectum. Secundò felicitas est consecutio, non qualiscunque, sed primaria, objecti beatifici : Sed intellectus possidet primò objectum; præcedit enim voluntatem, cùm nihil sit volitum, quin præcognitum ; ergo in actu ejus sita est felicitas. Tertiò demum : Contemplatio summi veri, scilicet Dei, habet omnes conditio-

nes ad veram felicitatem requisitas. Nam præter quàm quòd omnia vitæ humanæ officia huic tanquam ultimo fini suo inserviunt, ut pereleganter ostendit D. Thomas 3. contra Gentes, cap. 37, est radix omnium ad felicitatem consequentium, ut amoris fruitivi, quietis, satietatis sine fastidio, delectationis summæ, pacis, securitatis, etc. Obtinetque prætereà quinque veræ felicitatis dotes à Boëtio 3. De cons. enumeratas : sufficientiam scillicet, quam promittunt divitiæ; jucunditatem, quam promittunt deliciæ; celebritatem, quam promittit fama; reverentiam, quam promittit potentia. Hæc quinque excellenter tribuit æterna perfectaque Die contemplatio; sufficientiam quidem, nam per eam Deus habetur, qui solus sufficit; et veritas perfectè cognoscitur, quòd unum est intellectualis naræ, quâ talis, votum. Affert etiam jucunditatem, quia contemplatio veritatis est unica voluptas mentis. Dat quoque celebritatem, quia hominem clarum apud Deum et alias intellectuales creaturas efficit. Dat etiam reverentiam, nam hæc sapienti, ac ei qui Deo conjungitur, debetur; quis autem sapientior ac Deo conjunctior quàm qui Deum perfectè contemplatur? Tribuit demum securitatem à malis et in nobis : nam summa illa contemplatio in præmium virtutis in altera vita concessa, æterna est et inamissibilis, Deoque arctissimè conjungit, in quo est omne bonum, et ad quem nullum malum accedere potest.

Cæterùm quæ de hac naturali contemplatione, quam Auctorem naturæ in præmium virtutis in statu purè naturali repensurum fuisse probavimus, dicta sunt, cum majori adhuc fœnore conveniunt supernaturali illi visioni, quæ est præmium felicitasque ordinis gratiæ, ut ostendunt Theologi; de qua tamen dicere abstinuimus, ne falcem in alienam messem Philosophia nostra immitteret.

Objicies primò : Felicitas essentialiter consistit in operatione ulteriùs non ordinata : Sed contemplatio Dei ordinatur ad amorem: Nam, ut ait D. Anselmus in libro, cur Deus homo : Perversus ordo est amare ad intelligendum, rectus verò intelligere ad amandum; ergo felicitas essentialis non consistit in contemplatione, sed magis in amore.

Respondeo cum Joanne à sancto Thoma distinguendo majorem : Felicitas consistit in operatione ulteriùs non ordinata ut medium ad finem, concedo; ut causa ad effectum et essentia ad proprietatem nego; et ad minorem : contemplatio Dei ulteriùs ordinatur ad amorem, ut ad suum finem, nego, ut ad suam proprietatem et effectum ex illa consequentem, concedo, et nego consequentiam. Siquidem quamvis sit contra rationem felicitatis essentialis ut referatur ad ulteriorem finem, non tamen ut tendat ulteriùs ad producendos effectus ex illa consequentes : amor autem naturaliter intellectionem consequitur

quasi effectûs causam : ideòque rectus ordo exigit ut intelligamus ad amandum. Mitto alias optimas solutiones, quas huic auctoritati tradunt Theologi Thomistæ.

Instabis : Amor Dei perfectior est, perfectiùsque unit Deo, quàm quælibet cognitio, saltem extra intuitivam visionem : Sed contemplatio illa, de qua loquimur, non est ipsa Dei visio, cùm hæc sit præmium in ordine gratiæ ; ergo amor est perfectior, perfectiùsque unit Deo quàm talis contemplatio, proindèque aptior est ùt sit essentialis felicitas. Probatur major : Nam amor tendit in Deum ut est in se; ipsique immediatè unitur : At verò contemplatio extra visionem non tendit in Deum nec ipsi unitur ut est in se, sed solùm ut repræsentatur per species creatas, id est, valde imperfectè.

Respondeo distinguendo majorem : Amor perfectior est, perfectiùsque unit Deo quàm quælibet cognitio extra visionem, in ratione possessionis et assecutionis, nego ; in alio ordine, transeat. Quamvis enim amor quadamtenus esset perfectior, perfectiùsque conjungeret Deo, (quod discutere non est necesse) attamen semper stat quòd unio illa non est per modum possessionis, quia amor ex sua ratione non est possessivus et consecutivus Dei, proindèque minùs aptus ut sit essentialis felicitas. Sicut et unio hypostatica, quamvis perfectiùs uniat Deo quàm ipsa supernaturalis visio, quia tamen non conjungit ut bono intelligibili possesso, sed ut supposito substentanti, idcircò esse nequit essentialis felicitas.

Urgebis : Per contemplationem (præcipuè quæ fit per species creatas, de qua solùm loquimur) anima non unitur Deo entitativè, sed solùm intelligibiliter, et in *esse* intentionali ; ergo in illa nequit consistere essentialis felicitas.

Respondeo cum Joanne à S. Thoma, unionem intentionalem et intelligibilem esse realem assecutionem et possessionem boni intelligibilis ; sicut in natura sensibili unio intentionalis et sensibilis est possessio boni sensibilis. Bonum enim naturæ intellectualis est veritas, quæ non nisi per unionem intelligibilem et actualem manifestationem possidetur. Undè meritò. Augustinus suprà relatus ait, ***summum bonum habere, nihil aliud est quàm nosse.***

Objicies secundò : Ex D. August. lib. de moribus Ecclesiæ, ***Beatus dici non debet, qui non amat quod habet, etiam si optimum sit quod habet :*** Sed stante illà naturali contemplatione anima potest non amare Deum ; ergo stante illa naturali contemplatione potest esse non beata, proindèque in illa non est essentialis felicitas. Probatur minor : Nulla, quantumvis sublimis, Dei cognitio, extra claram visionem, necessitat ad amorem Dei ; ergo stante illa naturali contemplatione anima potest non amare Deum.

Respondeo quòd sublimis illa contemplatio idem in ordine

naturæ proportionaliter facit, quod clara Dei visio in ordine gratiæ. Undè sicut clara Dei visio necessariò infert amorem supernaturalem, eo quòd per eam manifestè videat beatus Deum esse summum, imò omne bonum; ita sublimis illa contemplatio, quæ est præmium ordinis naturæ, infert necessariò amorem Dei naturalem; quia ostendit manifestè Deum esse summum bonum in ordine naturæ. Et præterea cùm anima per separationem à corpore in æternum firmetur in bono amato, cùm illa contemplatio sublimis non retribueretur, nisi his qui in via naturali charitate dilexissent Deum, eos in æternum firmaret in amore Dei, sicque beatos efficeret, quia boni amati possessores constitueret. Undè neganda est minor argumenti : et ad probationem distingui potest antecedens : nulla cognitio extra visionem necessitat ad amorem Dei omnimodum, id est, tam naturalem quàm supernaturalem, concedo; naturalem nego. Sicut enim summa Dei cognitio necessitat ad amorem in omni ordine; ita et summa naturalis cognitio, ad amorem naturalem.

Dices : Felicitas consistit in actu omnium amabilissimo : Sed voluntas plus amat proprium actum, quàm actum intellectûs; ergo felicitas non consistit in actu intellectûs, sed voluntatis. Probatur minor : Nam quælibet potentia plus amat proprium actum, quam actum alterius potentiæ.

Respondeo negando minorem. Ad probationem dico id verum esse cæteris paribus, et quando actus alterius potentiæ non est summum bonum suppositi. Contemplatio autem Dei, ut ostensum est, est summum bonum naturæ intellectualis, et ideo voluntas quæ est inclinatio totius suppositi, ardentiùs amat contemplationem illam, quàm proprios actus.

QUÆSTIO SECUNDA.

De actibus moralibus, seu de voluntario, præcipuè libero.

Explicato fine ultimo morum, seu beatitudine, nunc agendum est de motibus, quibus itur ad illum finem, seu de actibus voluntariis et liberis, quibus tanquam quibusdam spiritualibus gressibus natura intellectualis pergit ad suum finem : quique sunt propriè materia et subjectum moralitatis, id est, bonitatis et malitiæ. Quamquam autem variæ, præclarissimæque quæstiones agitari soleant circa actus voluntarios, quia tamen eas sibit vindicant Theologi, ideò cæteris vel missis, vel breviter attactis, eas solùm accuratiùs exequemur, quæ maximè

ad naturalem Philosophiam pertinent. Undè quidquid in hac quæstione dicendum occurrit, tribus complectemur articulis, quorum primus erit de voluntario in communi : Secundus de voluntario libero, cujus discussionem pluribus Philosophiæ difficultatibus summè necessariam huc usque distulimus : Tertius de actibus voluntariis speciatim.

ARTICULUS PRIMUS.

De voluntario in communi : Quid sit; à quibus tollatur; et quomodo dividatur.

Dico primò : Voluntarium rectè definitur, cujus principium est ab intrinseco, cum cognitione finis. Definitio desumitur ex Aristotele, Damasceno et D. Thoma.

Explicari autem potest cum D. Thoma 1, 2, quæst. 6, art. 1, advertendo quòd nomen *voluntarii* hoc propriè importat, ut motus et actus sit à propria illius qui movetur inclinatione, proindèque perfectè à principio intrinseco (quippè ea quæ ab extrinseco sunt, quâ talia, non sunt ex inclinatione, sed quasi ex violentia). Ad motum autem tria concurrunt; principium passivum, quod movetur; principium activum, quod movet; principium finale, quod excitat et allicit agens ad movendum. Ille ergo motus dicitur perfectè ab intrinseco procedere, proindèque voluntarius, cujus hæc omnia principia sunt ab intrinseco, ita ut in eo quod movetur, non solùm sit principium talis motûs susceptivum, uti est in corpore cælesti; aut etiam activum, uti est in omni motu vitali; sed etiam finale, uti est in agentibus cognitione præditis, quæ ex finis cognitione se movent ad agendum : ut animal ex cognitione cibi, qui est finis localis motûs, se movet ad ejus prosecutionem. Hæc autem omnia comprehendit jam data definitio, principium quidem passivum et activum, dum dicit motum voluntarium esse, *cujus principium est ab intrinseco;* finale verò dum additur, *cum cognitione finis.*

Ex hac definitione deduci facilè potest quænam opponantur voluntario, causentque involuntarium. Undè pro eorum explicatione,

Dico secundò : Violentia penitùs tollit rationem voluntarii, saltem si sit sufficiens et absoluta.

Conclusio supponit duplicem distingui posse violentiam; sufficientem scilicet, quam D. Thomas *compellentem* vocat, Juristæ verò *absolutam;* et insufficientem, quam D. Thomas *impulsivam* vocat, Juristæ *conditionatam.* Violentia sufficiens, compellens, seu absoluta, quam rectè *Physicam* dixeris, est dum aliquis actus vi ineluctabili à nobis extorquetur; et

hæc locum habet tantùm in actibus exterioribus: Nam consensus internus voluntatis sic extorqueri nequit. Violentia verò insufficiens, impulsiva et conditionata, quam rectè *moralem* dixeris, est dum minis, terroribus, suppliciis ad agendum ita inducimur, ut tamen determinandi jus nobis relinquatur. Sic dum Tyrannus vi pœnarum extorquere conatur abnegationem fidei, aut subscriptionem impiæ sententiæ, est violentia insufficiens, impulsiva, conditionata, seu moralis. At si plenam thure manum alicujus prunis adurendam per vim supponat, donec ardore ignium aperta thus in subjectas prunas emittat, est violentia sufficiens, compellens, absoluta, seu Physica.

Conclusio ergo procedit de ista violentia sufficiente, quam dicimus perimere penitùs voluntarium. Siquidem capitaliter opponitur voluntario ut sit ab extrinseco et renitente agentis inclinatione: Sed actus per talem violentiam extortus est ab extrinseco et contra inclinationem; ergo nullatenus est voluntarius; proindèque nec bonus nec malus moraliter.

Dico tertiò: Metus, etsi aliquatenus minuat, attamen non tollit prorsùs voluntarium. Undè actio facta ex metu est mixta èx voluntario et involuntario. Conclusio est communis; pro cujus intelligentia,

Nota metum esse passionem causatam ex malo impendente difficilè vitabili. Alius autem dicitur *gravis et qui cadat etiam in virum constantem ;* alius *levis et non cadens in constantem virum :* Metus gravis est, quando malum impendens est grave et certum : levis verò quando malum impendens vel est leve, vel incertum. Sæpe ergo metu alterutro extorquetur ab homine consensus in rem quam abhorret; ut mercator metu naufragii pretiosas merces ad alleviandam navim projicit in mare. In quo quidem casu tria concurrunt: Primò amor minoris boni, scilicet mercium : Secundò amor majoris boni, scilicet vitæ : Et tertiò consensus in carentiam minoris boni ad conservandum majus. Dicimus ergo hunc consensum metu extortum esse mixtum ex voluntario et involuntario.

Probatur conclusio : Quod est ex inclinatione, est voluntarium; quod verò est contra inclinationem est involuntarium; Sed consensus ex metu partim est ex inclinatione, partim contra inclinationem; ergo est mixtus ex voluntario et involuntario. Declaratur minor : Ut enim mox notatum fuit, in agente ex metu duplex est inclinatio, alia major quâ vult servare, v. g. vitam; alia minor, quâ vult cum vita, si potest, retinere pecuniam : Sed consensus in jacturam pecuniæ propter conservationem vitæ est juxta primam inclinationem, et contra secundam; ergo, etc.

Confirmatur : Nam, ut peregregiè observat D. Thomas, actio ex metu est partim ab intrinseco, partim ab extrinseco; ergo est partim voluntaria, partim involuntaria. Declaratur ante-

cedens: Quod ex amore agimus, ab intrinseco agimus, quia amor est motus ab intimis voluntatis visceribus enascens: quod verò est ex metu, est quadamtenus ab extrinseco, quia metus est passio appetitui minimè naturalis, sed forinsecùs ab urgente periculo intrusa: Atqui actio facta ex metu, partim procedit ex amore servandi majus bonum, partim ex timore incurrendi malum, ergo, etc.

Quæres : Cùm actio ex metu sit mixta ex voluntario et involuntario, estne dicenda simpliciter voluntaria, an involuntaria?

Respondeo cum Aristotele et D. Thoma esse simpliciter voluntariam et secundùm quid tantùm involuntariam. Quod enim attentis omnibus circumstantiis efficaciter est volitum, censetur simpliciter voluntarium; quod verò non nisi inefficaciter et conditionatè est non volitum, censetur solùm secundùm quid involuntarium. Cùm igitur id quod sit ex metu, ut projectio mercium in mare ad vitæ conservationem, attentis omnibus circumstantiis sit volitum, idque voluntate efficaci et inferente effectum; sit autem duntaxat inefficaciter et conditionatè non volitum, si scilicet esset alia evadendi commodior via, simpliciter est voluntarium, et secundùm quid tantùm involuntarium.

Inferes, in his quæ fiunt etiam ex gravi metu, esse sufficiens voluntarium ut peccata sint, quando sunt mala : Imò contractus factos ex gravi metu esse validos, sunt enim simpliciter voluntarii. Attamen sunt quædam quæ ex natura rei plenum perfectumque voluntarium requirunt, eo quòd perpetuam et indissolubilem obligationem importent, cujusmodi sunt matrimonium et votum solemne; undè irritantur à jure, si fiant ex metu, non quidem levi, sed cadente in constantem virum.

Dico quartò : Concupiscentia non tollit, sed potiùs facit voluntarium. Ita D. Thomas 1, 2, quæst. 6, art. 7. Per concupiscentiam verò intelligitur motus appetitùs sensitivi in bonum delectabile.

Probatur conclusio ratione D. Thomæ : Dicitur aliquid voluntarium, ex eo quòd voluntas in id fertur: Atqui concupiscentia non impedit, sed magis facit ut voluntas in aliquid feratur; ergo non impedit, sed facit voluntarium. Declaratur minor ex discrimine quod est inter metum et concupiscentiam. Metus enim non reddit opus gratum et amatum, sed solùm invitam quadamtenùs voluntatem necessitatis vinculis trahit, ideòque opus ex metu remanet semper displicens ac odiosum, proindèque aliquatenùs involuntarium. At verò concupiscentia movet ad opus reddendo illud gratum, quatenus suis illecebris inclinat in illud voluntatem, ut in aliquid omnino amabile. Undè in his quæ ex concupiscentia victrice fiunt, voluntatis præcedens inclinatio emollitur, enervatur, expungitur; novaque illi subrogatur, quâ opus prius displicens, de novo gratum

et amabile, proindèque voluntarium, fiat. Sic Davidi ardenter legem Dei amanti concupiscentia ex aspectu Bethsabee nata cor emollivit, et suis blanditiis ita subvertit, ut frigescente charitate, inardescente cupiditate, non invitus id quod displicebat elegerit; sed mutatus, id quod anteà nolebat optaverit.

Dices primò : Concupiscentia diminuit peccatum ; ut enim docet D. Thomas magis peccat, qui transgreditur præceptum ex malitia, quàm qui ex passione ; ergo diminuit voluntarium. Secundò concupiscentia diminuit cognitionem, ideòque dicitur *excæcare* ; ergo non facit, sed potiùs impedit voluntarium

Respondeo ad primum ideò concupiscentiam minuere peccatum, non quòd diminuat rationem voluntarii, sed quia impedit perfectam deliberationem. In his enim magis meremur aut demeremur, quæ ex pleniore judicii deliberatione agimus. Respondeo ad secundum cum D. Thoma 1, 2, quæst. 6, art. 7, ad. 3. Hanc ipsam diminutionem cognitionis esse aliquatenus voluntariam, quatenus voluntas passione præoccupata retrahit judicium à diligenti examine. Undè talis inconsideratio non tollit rationem voluntarii.

Dico quintò : Ignorantia antecedens tollit prorsùs voluntarium ; non tamen consequens. Conclusio communiter recipitur, et explicatione magis eget quàm probatione. Undè.

Explicatur : Advertendo triplicem præcipuè distingui ignorantiam, alia dicitur *antecedens*, alia *consequens*, alia *concomitans*. Antecedens est, quæ nullo modo est volita, et est causa volendi aliquid, quod non eligeretur, si adesset cognitio ; ut dum quis amicum in sylva latentem incautus ferit, putans esse feram, hæc ignorantia dicitur *antecedens* et alio nomine *invincibilis*. Hanc dicimus tollere penitùs voluntarium, ac proindè rationem meriti et demeriti. Cujus ratio est, quia tollit penitùs cognitionem, quæ essentialiter requiritur ad voluntarium, ut patet ex ejus definitione. Ignorantia verò consequens est, quæ aliquo modo est volita, vel expressè, ut in illis qui Job 22, dicunt Deo, *Recede à nobis scientiam viarum tuarum nolumus;* et in illo de quo dicit Scriptura, *noluit intelligere ut bene ageret*, et hæc dicitur *malitiosa et affectata ;* vel tacitè et interpretativè, ut in illis qui socordiâ negligunt addiscere, quæ scire tenentur et possunt ; et hæc dicitur *crassa.* Dicimus ergo hanc ignorantiam consequentem actum voluntatis, non tollere rationem voluntarii, saltem in causa : Hoc ipso enim quod quis scire negligit ea quæ tenetur et potest, censetur nolle facere illa quæ propter hanc ignorantiam omittit. Ignorantia demum concomitans est, quæ quidem non est volita, sed adhibita est sufficiens cura ut tolleretur ; attamen id quod ignoratur, etiam si sciretur, perindè fieret : Ut dum quis irâ percitus hostem in sylva latentem quæritat ad interi-

mendum; et spe reperiendi ademptâ, incumbens venationi, putansque in senticeto latere aprum, telum vibrat, quo perimitur hostis, quem si advertisset perindè occidisset; talis dicitur agere ex ignorantia concomitante. Hæc quemadmodum est media inter antecedentem et consequentem, ita medio modo se habet : non enim positivè tollit rationem voluntarii, reddendo actum involuntarium, sicut antecedens; nec facit ut actus sit voluntarius, sicut consequens; sed solùm negativè se habet, efficitque ut effectus nec sit volitus, nec nolitus, sed tantùm præcisè non volitus actualiter.

Quantùm ad tertiam tituli partem, voluntarium primò dividitur in perfectum, et imperfectum. Voluntarium perfectum est, quod fit ex perfecta finis cognitione, id est, quod regulatur à cognitione quæ attingit finem, non solum materialiter ejus bonitatem apprehendendo, sed etiam formaliter ejus merita ponderando, et cum mediorum utilitate conferendo. Tale voluntarium solis agentibus intellectualibus competit, quia solius intellectûs est rationem finis cognoscere, ac media in finem ordinare. Voluntarium imperfectum est, quod procedit ex imperfecta finis notitia, quæ scilicet finem bonitatemque illius apprehendit, non tamen penetrat ad rationem formalem finis, ejus cum mediis proportionem examinando. Tale voluntarium reperitur in brutis, pueris, amentibus, motibus primò primis, etc.

Dividitur secundò voluntarium in liberum et necessarium. Voluntarium liberum est, quod regulatur per judicium indifferens, et est ita sub potestate dominioque voluntatis, ut de eo ad beneplacitum disponat. Voluntarium necessarium est, quod regulatur per judicium ad unum determinatum, nec relinquit voluntati dominium jusque disponendi.

Dividitur tertiò voluntarium in formale et virtuale. Voluntarium formale est quod procedit à voluntate per actum proprium : voluntarium verò virtuale est quod procedit ex aliquo actu præcedente, in quo virtualiter includitur, et à quo sequitur. Sic dum quis iter facit, singuli passus dicuntur voluntarii virtualiter, quia procedunt ex voluntaria efficacique intentione, quâ se commisit viæ.

Dividitur quartò voluntarium in positivum et negativum, seu, ut alii vocant, in directum et indirectum. Voluntarium directum et positivum est, quod fit per actûs positionem : negativum verò et indirectum, quod fit per actûs omissionem, quando scilicet aliquis tenetur, potest, advertit, et tamen non agit, sed aliis intendit, censetur voluntarium indirectum et negativum.

Dividitur quintò in voluntarium elicitum et imperatum. Voluntarium elicitum est actus ipse voluntatis, ut amor, odium, etc. Voluntarium imperatum est actus quem alia po-

tentia elicit ex applicatione voluntatis, ut ambulatio, comestio, locutio, etc.

Dividitur sextò voluntarium in Physicum et Morale. Physicum est quod est à voluntate propriæ personæ : Morale verò quod fit per procuratorem, cui jus nostrum commissum est vel à lege, vel à natura, vel à nobis. Sic dispositio tutoris est moraliter voluntaria pupillis, et dispositio magistratum toti urbi.

ARTICULUS SECUNDUS.

De voluntario libero.

Etsi de libertate, quæ voluntatis dos est, agendi occasio sese superiùs obtulerit, cùm de ipsa voluntate in fine Physicæ differebamus, opportuniùs tamen visum est, hoc totius moralitatis fundamentum, in Morali, tanquam in propria sede discutiendum, ac pro rei momento paulò accuratiùs fusiùsque examinandum reservare. Quæ verò de libertate dicenda occurrunt, quatuor complectemur paragraphis, in quorum primo variæ libertatis divisiones referentur : In secundo radix et origo libertatis arbitrii investigabitur : In tertio discutietur, an indifferentia sit de ratione libertatis arbitrii : In quarto, quæ indifferentia sit de ratione libertatis.

§ I.

De variis Libertatis divisionibus et acceptionibus.

Cùm libertas opponatur servituti ac subjectioni à qua eximit, tot modis dicitur libertas, quot modis servitus et subjectio. Servitus autem seu subjectio voluntatis ex quinque præcipuè principiis oriri potest. Primò, à principio externo cogente, ac violentiam inferente. Secundò à principio intrinseco ad unum naturaliter determinante et restringente, cujusmodi est naturalis instinctus, quo res non ex propria deliberatione, sed ex naturali dispositione ad aliquid rapitur. Tertiò, à perverso habitu aut passione voluntatem impellente ac trahente, et à rectitudine morali dimovente. Quartò, à lege obligante. Quintò, à miseria ot pœna invitum mulctante ac opprimente : His enim omnibus principiis voluntas obnoxia subjectaque esse potest. Hinc oritur quintuplex libertatis species. Prima dicitur *libertas spontaneitatis et lubentiæ*, consistitque in exemptione à violentia et coactione. Secunda dicitur *libertas arbitrii*, consis-

titque in exemptione ab instinctu, naturalique judicio ad unum determinante. Tertia dicitur *libertas virtutis et rectitudinis moralis*, quæ consistit in exemptione à peccato, et ab habitibus ad malum inclinantibus. Quarta dicitur *libertas à lege*, consistitque in exemptione obligationis ad legem superioremque præcipientem. Quinta dicitur *libertas felicitatis*, consistitque in exemptione ab omni miseria et pœna. De his ut verbo sigillatim dicamus,

Prima libertas, *spontaneitatis* scilicet et *lubentiæ*, in omnibus reperitur, quæ non invitò et per vim, sed sponte ac ex inclinatione agunt. Undè competit etiam brutis, quæ agunt, non quasi ab externa vi impulsa, sed ab interiori instinctu, naturalique judicio determinata. Imò transfertur ad res cognitione prorsùs carentes; ut aqua dicitur liberè fluere, et lapis liberè cadere, cùm remotis obicibus naturæ suæ utrumque relinquitur. Dicitur quoque de omnibus illis animi nostri motibus, quos aut natura ipsa nobis indidit, ut est amor boni in communi (qui tamen est in voluntate, non ut ab ipsa ex proprio arbitrio excitatus, sed ut ipsi ingenitus ac à natura inditus), aut præfestinus impetus à nobis abripit, quales sunt motus primò primi.

Secunda libertas, *Arbitrii* scilicet, soli naturæ intellectuali competit, quæ non operatur ex judicio sibi à natura præscripto, et instinctu ad unum necessariò applicante; sed ex judicio à se formato, actuque ad quem seipsam per deliberationem applicat et determinat. Cùm enim intellectualis natura ex naturali conditione circa bona particularia sit indifferens, intantum ad illa fertur, inquantum se ipsam per rationem determinat, conferendo de agendis, examinando rerum merita, penetrando habitudines, ac detegendo proportiones mediorum cum finibus, sicque judicium suæ actionis formando; supra quod iterùm reflecti potest, examinando, sitne rectum an non; et si visum fuerit, ipsum iterùm emendando, abrogando, reformando, suspendendo, prout placuerit. Hinc est quòd bruta quidem semper uno modo agunt, quia à natura judicium et instinctum de rebus agendis acceperunt, quod ipsorum nutui non subjacet, sed præsidet: Homines verò agunt diversis modis, quia se ipsos per arbitrium et proprium judicium à ratione formatum determinant: ratio autem ad diversissima viam habet: reflectitur enim supra se, potestque rem uno modo constitutam reformare, abrogare et mutare, juxta quod exigunt rerum diversæ habitudines, ad quas attendit.

Tertia libertas, *A peccato* scilicet, solis bonis convenit, in quibus mitigatis passionum insanis motibus, et excusso peccati jugo, tranquillum est voluntatis ac rationis regnum et regimen soli Deo subditum, cætera verò sibi subjiciens. Ut enim notat D. Thomas, cùm pax ex D. Augustino sit tranquil-

litas ordinis, ordo verò creaturæ rationalis in eo consistat, ut Deo subjiciatur, et cætera sibi subjiciat, ejus pax et libertas sita est in perfecta subjectione ad Deum et pacifica tranquillaque cæterarum rerum gubernatione, quæ pax et libertas per peccatum et inordinatos passionum motus turbatur.

Quarta libertas, scilicet *à lege*, primariò quidem et principaliùs Deo convenit, qui nemini subditus, solus sibi ipsi lex est et regula : secundariò tamen et participativè justis convenit. Justus enim, cùm sit divinæ naturæ quadamtenus particeps, omnes affectus rectos habet, nec in his eget legis directione, sed ipse quædam lex et regula animata est, ut etiam sæpiùs annotavit Aristoteles. Unde licet nulla lex ei posita esset, quasi connaturaliter et ex propria inclinatione ea quæ sunt legis servaret : quod præcipuè verum est in illo, qui justus est justitiâ supernaturali, de quo loquendo dixit Apostolus, quòd lex non est posita justo sed impio.

Quinta demum libertas, scilicet *à miseria et pœna*, illis solis competit, qui ad felicitatem perfectam pervenerunt, cujus munus est omnia mala defectusque omnes procul abigere, et omnia bona largiri. Undè hic quidem habetur in spe, sed in futuro solùm habebitur in re.

Circa primum, tertium, quartum et quintum libertatis modum nihil speciale controvertitur; ideòque totum difficultatis pondus ad solam arbitrii libertatem redit, quæ idcircò pleniùs discutienda nobis est.

§. II.

De origine libertatis arbitrii.

Jucundum est rerum radices scrutari et notitiam veluti ex fonte haurire. Nam, *dulciùs ex ipso fonte bibuntur aquæ :* sed accessum sæpe difficultas negat, quæ nullibi major est, quàm in ipsis rerum originibus, quas omnes profundâ quâdam nocte, quasi de industria, natura circumtexit. Verùm quia periti ducis sequentibus vestigia nihil invium et inaccessum esse potest, tentabimus in hoc paragrapho præeunte D. Thoma, ipsos humanæ libertatis fontes penetrare, origines quantumvis occultas lustrare, radices in ipsis, non terræ, sed intellectualis naturæ visceribus latentes eruere; sicque Thomisticam libertatis notionem ab ovo primordiisque suis repetitam tradere, quæ nobis esse pro cardine possit in his difficultatibus quæ circa liberum arbitrium solent agitari.

Libertas propria voluntatis dos est, ideòque ab eodem fonte oritur, à quo et voluntas ipsa. Est autem voluntas, inclinatio consequens formam intellectualem et immaterialem. Undè

consequens est ut libertas quoque oriatur à forma intellectuali et immateriali. Id verò ut altiùs repetatur, sciendum est, quòd, ut sæpissimè inculcat D. Thomas, omnem formam sua sequitur inclinatio ipsi proportionata, ideòque juxta varietatem et perfectionem formarum, attenditur varietas et perfectio inclinationum. Formarum autem perfectio sumitur ex earum elevatione ac eminentia supra materiam: Quippe materia est, quæ limitat, deprimit, imperfectamque reddit formam, ut patet ex D. Thoma 1. part. quæst. 7, art. 1. sicut et omnis potentia limitat, deprimit, imperfectumque reddit actum suum, ut generaliter observat S. Doctor 1. contra Gentes, cap. 43. ratione 4. Undè sicut actus tantò perfectior est, quantò à potentienlitate purior ita forma tantò nobilior perfectiorque censetur, quantò altiùs è materiæ fæcibus emergit. Quod adhuc clariùs innotescet, si cum eodem D. Thoma 1. contra Gentes cap. 43. ratione 3. advertamus in rebus duo esse extrema, actum purum, scilicet Deum, in quo est tota essendi plenitudo: et potentiam puram, scilicet materiam primam, in qua nihil est de ente actu, quæque proindè vocatur ab Augustino, *prope nihil.* Undè quia media quò propriùs accedunt ad alterum extremorum, eò magis naturam ejus sapiunt, et ab alio extremo recedunt, ideò quantò magis minuitur, limitatur, deprimitur ac annihilatur. E contrà verò quantò longiùs aliquid à materia recedit, tantò propiùs ad Deum accedit, ideòque perficitur, dilatatur, ac de plenitudine entis in se capit.

Porrò formarum è materia gradatim emergentium triplex est ordo, proindèque triplex inclinationum eas consequentium gradus. In primo ordine sunt eæ formæ, quæ ferè penitùs in materia immerguntur ac sepeliuntur, proindèque valde imperfectæ sunt ac limitatæ. Ejusmodi sunt formæ elementorum, mineralium, plantarum, cæterarumque rerum insensibilium. Has formas sua sequitur inclinatio proportionata, quæ *appetitus naturalis* dicitur, et est cæcum aliquod pondus ad finem admodum limitatum inclinans, ut ad centrum, circunferentiam, aut aliquid hujusmodi. Quod pondus nihil juris ac potestatis supra se rebus, quibus inest, relinquit, cùm sit proprietas à natura indita, essentiam necessariò consequens, proindèque nullius, nisi Auctoris naturæ, arbitrio subjacens, Undè in tali appetitu ne umbra quidem libertatis ac dominii apparet, sed solùm cæca necessitas ad unum urgens et alligans, quod capitaliter repugnat libertati. Ecce verba D. Thomæ q. 23. de veritate art. 1. hanc doctrinam luculenter expendentis: « Res materiales, in quibus est, quidquid eis inest, « quasi materiæ obligatum et concretum, non habent liberam « ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate « naturalis dispositionis: Undè hujus dispositionis ipsæ res « materiales non sunt sibi ipsis causæ, quasi ipsæ se ordi-

« nent ad id ad quod ordinantur, sed aliundè ordinantur; undè « scilicet naturalem dispositionem accipiunt. »

In secundo ordine sunt eæ formæ, quarum felicior conditio è materiæ fæcibus aliquatenùs emergit, quæque medium obtinent inter formas purè materiales, et formas à materia in essendo prorsùs independentes. Mundus enim, ut sæpè annotavimus, non constat ex partibus dissipatis, sed miro artificio unitis ac compaginatis; undè cùm extrema uniantur per media, semper inter duo extrema, medium aliquod utriusque naturam quadamtenus obtinens natura excogitat. Hæ igitur formæ mediæ quatenus à materiæ angustiis sese eximunt, et ad spirituales formas accedunt, quandam amplitudinem obtinent, per quam possunt aliarum rerum formas intra se admittere ac recipere, non secundùm *esse* physicum (hoc enim impossibile est) sed secundùm aliquod *esse* defæcatius, quod vocatur *esse intentionale*. Sic oculus omnis coloris expers, omnium colorum formas intentionales admittit, et imaginatio infinitis rerum formis, ut Proteus alter, figuratur. Has formas sua sequitur proportionata inclinatio, quæ *appetitus sensitivus* dicitur, qui aliquid amplitudinis et indeterminationis obtinens, non ad unum cæco impetu rapit, ut appetitus naturalis, sed præeunte cognitionis luce ad varios actus et motus sese extendit, juxta varias formas quas appetens præconcipit: quippè ut appetitus naturalis sequitur naturalem formam, ita ille sensitivus appetitus formam sensibus acceptam sequitur, et ad ejus variationem variatur. Id videre est in cane, in quo apprehenso hero pacato sequitur inclinatio amoris, gaudii, blanditiarum; viso eodem irato, sequitur inclinatio timoris et fugæ; viso extraneo sequitur inclinatio furoris, etc. In his tamen formis, sicut non est perfecta supra materiam eminentia, (quippè cùm forma sensibilis à materia dependeat tanquam ab organo et subjecto,) ita nec perfecta amplitudo, indeterminatio, et libertas. Undè appetitus has formas consequens non ad omne bonum patet, sed intra limites boni sensibilis coërcetur. Imò cùm inter tot bona sensibilia, quæ se offerunt, natura sensitiva discernere nequeat quid sibi expediat, quidve noceat (quippè cùm discretio opus sit proprium rationis res invicem conferentis, ac merita cujusque ponderantis) ideò appetitus sensitivus regitur judicio, instinctuque à natura inditis et ad unum determinatis, quæ arbitrio naturæ sensitivæ non subjacent, sed ipsam naturam ejusque appetitum sibi omnino subjiciunt. Undè talis naturæ appetitus non est perfectè liber suique juris, nec seipsum regit, sed ab Auctore naturæ mediante judicio instinctuque naturaliter indito regitur. Ecce verba D. Thomæ quæst. 23. de verit. art. 1. id totum egregiè declarantis : « In substantia sensitiva licet recipiantur formæ « rerum sine materia, non tantem omnino immaterialiter et

« absque materiæ conditionibus (limitatione scilicet et imperfectione) ex hoc quòd recipiuntur in organo corporali. Et ideò « inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua « libertatis imitatio et similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, inquantum ex apprehensione « aliquid appetunt. Sed inclinari in id quod appetunt, vel non « inclinari, non subjacet dispositioni propriæ; quia, ut inquit « 1. part. quæst. 83. art. 1. judicant naturali judicio et instinctu. »

In tertio demum supremoque ordine sunt illæ formæ, quæ actui puro viciniores à materiæ fæcibus ita recedunt, ut etiam sine ullo ejus consortio subsistere possint, undè et *subsistentes* dicuntur. Ejusmodi sunt anima rationalis et Angeli. Harum formarum latissima capacitas est, adeò ut licet ex conditione entis creati ad certum rei genus definiantur, suâ tamen vastissimâ amplitudine omnium omnino entium formas intelligibiliter recipere possint; ob quam causam D. Thomas 1. part. quæst. 54. art. 2. eas infinitas esse dicit, non quidem secundùm actualitatem entitativam, id enim solius Dei est, sed secundùm capacitatem intellectivam. Tales formas sua quoque sequitur proportionata inclinatio, ideòque amplitudinis infinitæ ac ad omne omnino bonum patens. Undè si ad aliquid naturalem ordinem habeant ac à natura ipsa determinentur, hoc solùm est ad summum universaleque bonum, quod naturaliter et necessariò amant, habitu quidem semper, actu verò quando sibi debitè proponitur. Et hunc summi boni naturalem amorem pro arbitrio mutare non possunt, nec in ipsum jus dominiumque obtinent, sed illum habent à natura inditum pro semine ac principio omnium affectuum ac motuum suorum : oportet enim principia esse à natura, ut ait D. Thomas 1. part. quæst. 82. art. 1. quia natura est primum in unoquoque, proindèque principium aliorum. Cæterùm quantùm ad omnia bona particularia, in quibus tota boni plenitudo non est, inclinatio illa ipsis præeminet ac dominatur, ita ut possit vel ea diligere quatenus bona sunt, vel respuere quâ parte sunt defectiva. Undè si ad illa feratur, id non est naturali determinatione ac instinctu, sed ex propria electione ac arbitrii nutu; undè circa talia bona liberrima est, tum quia ipsis præeminet ac dominatur, tanquam sibi inferioribus; tum quia ad ea non alligatur, utpotè suâ capacitate minora; tum quia ad illa fertur non ex instinctu à natura sibi determinato, sed à se formato. Hæc inclinatio *voluntas* vocatur, quæ in tanta indifferentia et amplissima capacitate appetendi quidquid libuerit, ut dirigere ac determinare se posset, à naturæ Auctore, non certum aliquod judicium ac particularem instinctum sortita est, sed rationem intellectumque omni judicio instinctuque naturali universaliorem, quo deliberat discutitque quid faciendum fugien-

dumque sibi sit, sicque non à natura, sed à se ipsa proprioque judicio regitur. Imò quia judicium illud est aliquod particulare bonum, de ipso per reflexionem disponere judicareque possunt agentia tali intellectu voluntateque prædita, illud emendando, revocando, mutando prout ipsis videtur; sicque perfectè sui juris sunt, de suis motibus disponunt, plenumque sui judicii ac determinationis dominium obtinent, præter quod ad perfectam libertatis arbitrii rationem nihil aliud requiritur.

Ex his omnibus, quæ ad mentem D. Thomæ paulò fusiùs pro rei momento ponderavimus, jam manifestè apparet primam libertatis radicem esse elevationem alicujus naturæ supra materiam; causam verò propinquiorem esse amplitudinem tum cognitionis quæ ad omne ens ferri potest; tum judicii, quòd cuncta, etiam seipsum per reflexionem, ad tribunal suum examinat; tum appetitûs qui ad omne bonum patet, ideòque particularibus bonis eminet et dominatur: Formale verò libertatis arbitrii constitutivum consistere in pleno dominio supra proprios motus, seu in jure regendi seipsum, ac de propriis actibus disponendi, non ex naturali determinatione, sed ex propria electione. Propter quod Aristoteles 1. Metaphys. cap. 2. peregregiè dixit *liberum esse, quod est causa sui, et ex seipso agit*. Quippè, ut exponit D. Thomas variis in locis, cùm ad actionem tria concurrant, instrumentum exequens, forma principaliter efficiens, et finis ad agendum movens, agentia libera hæc omnia ex seipsis habent; nec enim solùm motus suos exequuntur, ac formas illos causantes per propriam cognitionem accipiunt, sed etiam sibi finem agendi præstituunt, in quem sese ut libuerit dirigunt. Videatur D. Thomas 1. part. quæst. 18. art. 3.

§ III.

An indifferentia sit de ratione libertatis arbitrii.

Hactenus dictum est de causa tum radicali, tum proxima, tum formali libertatis arbitrii: nunc videndum an si sua ratione includat indifferentiam. Quamquam autem ex jam dictis satis constet naturalem determinationem ad unum capitaliter repugnare libertati, proindèque ad illam requiri indifferentiam aliquam, ut tamen id ampliùs expendatur, libertatisque essentia luculentiùs innotescat, difficultatem ex professo movemus in hoc paragrapho: pro cujus intelligentia nomen, variæque divisiones *indifferentiæ* in ipso limine occurrunt explicandæ.

Igitur, indifferentia ex ipsa vi nominis est, quâ unum

perindè se habet ad plura. Undè opponitur limitationi et determinationi ad unum. Potest autem quadrupliciter dividi : Primò quidem in indifferentiam activam et passivam. Indifferentia passiva est, quâ subjectum perindè se habet ad plura recipienda : indifferentia verò activa est quâ facultas activa perindè se habet ad plures effectus producendos. Sic cera dicitur passivè indifferens ad figuras omnes, quia eas indiscriminatim recipere potest; sol verò activè indifferens ad indurandum et emolliendum, quia utrumque præstare potest.

Secundò, dividitur indifferentia in objectivam et subjectivam seu formalem. Indifferentia objectiva est, quâ objectum proponitur potentiæ ut perindè se habens ad terminandos oppositos ejus actus, putà volitionem aut nolitionem. Indifferentia subjectiva seu formalis est, quâ potentia vicissim ex parte suî perindè se habet ad objectum vel acceptandum vel respuendum.

Tertiò, dividitur indifferentia in indifferentiam quoad specificationem, et quo ad exercitium; seu quod idem est, contrarietatis et contradictionis. Indifferentia quoad specificationem seu contrarietatis est, quâ potentia perindè se habet ad actus contrariæ speciei, puta amorem et odium. Indifferentia quoad exercitium, seu contradictionis est, quâ potentia perindè se habet ad ponendum vel non ponendum eundem actum; ut ad amandum vel nòn amandum.

Quartò, indifferentia dividitur in Physicam et Moralem. Indifferentia Physica est facultas agendi vel non agendi. Indifferentia Moralis est facultas benè et malè agendi. His præsuppositis,

Dico : Indifferentiâ est de ratione libertatis arbitrii.

Conclusio est contra Jansenium, qui tenet ad essentiam perfectæ libertatis solùm requiri lumen rationis voluntati prælucentis, et exemptionem à coactione : proindèque voluntatem, modò hæc duo adsint, liberrimè ferri ad ea, ad quæ necessariò fertur : sicque amorem quo et beati Deum, et Deus seipsum amat, esse liberrimum, quamvis sit omnimodè necessarius, et nullatenus indifferens. Hanc tamen docent non modò Thomistæ omnes, sed etiam communiter Theologi ac Philosophi, expressèque tradit D. Thomas infinitis in locis, quorum partem collegit sapientissimus Pater Gonet 1, 2, tractatu 2, disp. 2, art. 3, § 1, quamvis Jansenius eum in suam sententiam trahere totis viribus conetur. Missis autem rationibus Theologicis,

Probatur conclusio principiis Philosophicis, rationibusque D. Thomæ. Primò, si ad veram libertatem arbitrii non requireretur indifferentia, omnis volitio, quantumvis necessaria, modò sit cum cognitione rationis et sine vi, esset libera libertate arbitrii : Sed secundùm D. Thomam et veritatem, aliqua volitio, quæ est cum cognitione et sine vi, non est tamen libera

libertate arbitrii; ergo ad libertatem arbitrii non sufficit cognitio rationis et exemptio à vi cogente, sed adhuc requiritur indifferentia. Major adeo certa est, ut nec Jansenius eam neget : quid enim aliud deesse potest volitioni sine vi ac cum plena objecti cognitione factæ, nisi indifferentia, seu exemptio à necessitate? Minor luce clariùs demonstratur. Nulla volitio naturalis est libera libertate arbitrii : Sed datur aliqua volitio procedens cum cognitione et sine vi, quæ est naturalis; ergo datur aliqua volitio procedens cum cognitione et sine vi, quæ non est libera libertate arbitrii. Minor certissima est in doctrina D. Thomæ, quam ipse demonstrat 1, part. q. 82, art. 1, et 1, 2, quæst. 10, art. 1, et quæst. 22, de veritate, art. 5, ex eo quòd natura est primum in re et radix omnium. Undè oportet omnes motus non naturales fundari ac radicari in aliquo primo naturali motu. Ex quo infert primam volitionem, scilicet appetitum ultimi finis, esse à natura; idque tam in voluntate divina quàm creata. Major autem suadetur; nam etsi necessitas naturalis non auferat libertatem spontaneitatis et lubentiæ, quippe cùm libentissimè inclinetur res ad ea, ad quæ naturaliter inclinatur; attamen capitaliter opponitur libertati arbitrii. Quod sic tripliciter ostendi potest.

Primò, quia ut ait D. Thomas 1, part. quæst. 19, art. 10. *Liberum arbitrium habemus respectu eorum, quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu.* Sed ea quæ naturaliter volumus, necessariò volumus et ipsâ instigante naturâ, ut de se patet; ergo, ut ipse concludit, liberum arbitrium non habemus respectu eorum quæ naturaliter volumus. Undè perpetuò contraponit libertatem arbitrii, necessitati et naturali determinationi ad unum; ut videre est tum loco citato, tum 1, part. qu. 83, art. 1, tum quæst. 24, de verit. art. 3, tum ibidem art. 4, in argumento *sed contra*, etc.

Secundò suadetur eadem major. Liberum est libertate arbitrii, cujus domini sumus, quod est in potestate nostra, quod nostro subjacet imperio, quod inest nobis à nobis : undè liberum definitur *quod est causa sui :* Atqui volitio naturalis nullum horum habet; ergo non est libera libertate arbitrii. Major est per se nota, desumiturque ex D. Thoma variis in locis; ut 1, part. quæst. 83, art. 1, 1, 2, quæst. 17, art. 6, quæst. 24, de verit. art. 4, etc. Minor verò declaratur; cùm enim natura sit primum in re, naturalia præveniunt omne dominium. Undè expressè dicit D. Thomas 1, part. quæst. 82, art. 1, ad 3, *quòd appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus :* eo quòd, ut ipse in corpore articuli dicit, nobis naturaliter insit. Similiter quod naturaliter inest, non est in potestate nostra, nec nostro subjacet imperio ac dispositioni, sed naturæ, quæ jus in sua nobis non sinit, sed præripit, ut sibi vindicet; undè vulgò dicitur

Quod natura dedit tollere nemo potest.

Nec etiam inest nobis à nobis, id est, ut à nobis causatum, sed solùm ut ab ipsa natura datum; ergo volitio naturalis his omnibus caret quæ ad libertatem arbitrii requiruntur.

Tertiò probatur eadem major : Principium totius libertatis arbitrii non potest esse liberum libertate arbitrii : Sed volitio quæ naturaliter inest, est principium libertatis arbitrii, ergo non est formaliter libera libertate arbitrii. Major videtur per se nota; quia principium libertatis prævenit libertatem, ideòque sub ea cadere non potest. Minor verò perpetuò inculcatur à D. Thoma, ut 1, part. quæst. 82, art. 1 et art. 2, et 1, 2, quæst. 17, art. 9, ad 2, et quæst. 22, de verit. art. 5, quam etiam ibidem egregiè probat, ex eo quòd natura sit primum in re, proindèque naturalia debent esse principia omnium aliorum.

Dices : D. Thomas 1, part. quæst. 82, art. 1, et quæst. 23, de verit. art. 4, dicit, quòd necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati; ergo etiam volitio necessaria et naturalis potest nihilominùs esse liberrima.

Respondeo distinguendo antecedens : Necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati spontaneitatis, lubentiæ, seu, ut D. Thomas loquitur, *naturalis inclinationis*, concedo : non repugnat libertati propriè dictæ, seu arbitrii, subdistinguo; repugnantiâ contrarietatis et incompossibilitatis in eodem subjecto, concedo : repugnantiâ diversitatis specificæ, et incompossibilitatis in eodum actu individuali, nego.

Explicatur solutio. Liberum aliquando paulò latiùs sumitur; pro eo scilicet quod est ex propria rei inclinatione; et hoc modo sumpta libertas non opponitur naturali necessitati, sed solùm violentæ coactioni, ut patet ex D. Thoma quæst. 22, de verit. art. 5. Sed præterea sumitur liberum paulò strictiùs et magis propriè, pro eo quod est in potestate nostra, cujus domini sumus, seu, ut loquitur D. Thomas ibidem, quod appetimus *secundùm nostram determinationem :* Hoc modo sumptum liberum constituit libertàtem arbitrii, quæ licet fundetur in aliqua volitione necessaria ac naturali, ut ex D. Thoma jam dictum est, proindèque non opponatur necessitati naturali, oppositione contrarietatis et incompossibilitatis in eodem subjecto, sed potiùs eam exigat et supponat tanquam suam radicem : attamen nequit stare cum illa in eodem actu, ita ut eadem volitio sit et naturaliter necessaria, et tamen formaliter libera libertate arbitrii, ut jam ostensum est. Hanc solutionem aliis terminis tradit Cajetanus dicendo naturalem necessitatem non opponi libertati arbitrii *causaliter,* cùm sit ejus radix; benè tamen *formaliter*, cùm de ratione libertatis arbitrii sit indifferentia.

Probatur secundò conclusio aliâ efficacissimâ ratione ex D. Thoma desumptâ. Voluntas libera est libertate arbitrii in his quæ agit ut voluntas, et non ut natura : Sed in his quæ necessariò et sine indifferentia procedunt à voluntate, non agit ut voluntas, sed ut natura : ergo ubi non est indifferentia, sed necessitas, ibi non est libertas, saltem arbitrii. Major supponit voluntatem posse agere et ut naturam et ut voluntatem. Nam, ut millies repetit D. Thomas 1, part. quæst. 41, art. 2, ad 3, et quæst. 82, art. 1 et 2, et 1, 2, quæst. 10, art. 1, ad 1, et quæst. 22, de verit. art. 5, etc. « In rebus ordinatis oportet « primum includi in secundo; proindèque in secundo inveniri « non solùm id quod ipsi competit secundùm rationem pro- « priam, sed etiam quod competit secundùm rationem primi ; « sicut homini non solùm convenit ratione uti (verba sunt « D. Thomæ quæstione ultimò citata) quod ei competit secun- « dùm propriam differentiam, quæ est rationale, sed etiam uti « sensu quod ei competit secundùm genus suum, quòd est « animal..... Natura autem et voluntas hoc modo ordinatæ « sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit, quia omne quòd « in rebus invenitur, quædam natura est. Et ideò in voluntate « oportet inveniri, non solùm id quod est voluntatis, sed etiam « quod est naturæ. » Hoc posito major argumenti clara est; ut enim dicit D. Thomas quæst. 22, de veritate art. 5, ad 7, ***hoc proprium est voluntati inquantum est voluntas, ut sit domina suorum actuum.*** Sed libertas arbitrii sita est in tali dominio; ergo voluntas solùm libera est in his quæ agit ut voluntas, et non ut natura. Minor verò, in qua est difficultas, suadetur. Nam ut declarat D. Thomas 1, part. quæst. 41, art. 2. « Voluntas est principium eorum quæ possunt sic vel « aliter esse : eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, « principium natura est. » Sed ea quæ necessariò et sine indifferentia fiunt, non possunt sic et aliter esse, ut patet ex terminis; ergo voluntas non est principium eorum ut voluntas, sed ut natura.

Confirmatur acutissimo simul et profundissimo discrimine, quod ex D. Thoma variis in locis desumptum duobus verbis Cajetanus eleganter expressit 1, 2, quæst. 10, art. 1. In eo differt voluntas à natura, quòd ***natura causat quia est***, id est ex essentiæ suæ determinatione, ac proinde semper idem; ***voluntas verò causat quia vult***, id est, ut ait D. Thomas quæst. 22, de verit. art. 5, non ex naturæ, sed ex propria determinatione. Atqui actum, ad quem voluntas non est indifferens, sed ex sua ratione necessitata, non causat qui vult, id est ex propria electione ac determinatione; sed quia est, id est ex essentiæ suæ determinatione; ergo illum non elicit liberè, et ut voluntas, sed naturaliter et ut natura. Declaratur minor : Determinari enim non est nisi ejus quod erat indifferens et

indeterminatum; ergo ut voluntas causet aliquem actum, non quia est, sed quia vult, id est ex propria electione ac determinatione, necesse est ut ad talem actum ex sua naturali conditione sit indifferens et nullo modo necessitata et determinata. Undè perpetuò docet D. Thomas voluntatem in his quæ necessariò vult, non agere ut voluntatem sed ut naturam. Vide quæst. 22, de veritate art. 5.

Probatur demum tertiò conclusio aliâ D. Thomæ ratione: Non est perfecta libertas arbitrii, sine perfecto dominio: Sed perfectum dominium non stat sine indifferentia; ergo libertas arbitrii non est sine indifferentia. Major patet: Probatur minor; Tum auctoritate D. Thomæ 3. Ethicorum, cap. 11, dicentis: « Si operari est in nostra potestate, oportet quòd non « operari sit etiam in nostra potestate; aliàs operari non esset « ex nobis, sed ex necessitate. » Undè 1, part. quæst. 82, art. 1. « Sumus, inquit, domini nostrorum actuum secundùm « hoc quod possumus hoc vel illud eligere. » Tum ratione: nam in his ad quæ voluntas non est indifferens, sed ex natura sua determinata et necessitata, non dominatur, sed servit ac subjicitur naturali necessitati, quæ arbitrio nostro non subjacet, sed potiùs arbitrium sibi subjicit. Mitto cæteras rationes quas Theologi fusiùs expendere consueverunt.

Ex his colligitur ad libertatem arbitrii duo necessario requiri, scilicet lumen ac directionem rationis, et indifferentiam à naturali necessitate ad unum determinante: Hæc enim duo necessaria sunt ad perfectum actûs dominium; lumen quidem directioque rationis, ne cæco brutalique abripiamur impetu, sed disponamus de actu, tanquam nos regentes, nostrique compotes. Indifferentia verò à naturali necessitate, ut agamus non ex naturæ, sed ex nostra dispositione ac determinatione, ita ut tota ratio cur actus sic fiat potiùs quàm aliter, sit quia volumus, id est propria electio; et non quia sumus, id est naturalis conditio. Ilorum quodcumque desit, tollitur libertas. Undè defectu prioris, motus primò primi non sunt liberi, quia deliberationem plenamque dirigentis rationis advertentiam præcurrunt: Defectu verò secundi, amor beatitudinis non est liber, quia voluntas ex natura sua determinatur ac necessitatur ad amandam beatitudinem, habitu quidem semper; actu verò *quando est in aliqua dispositione*, ut dicit D. Thomas 1, 2, quæst. 10, art. 1, ad 2. id est quando res in qua est talis beatitudo evidenter ei proponitur.

Objicit primò Jansenius, lib. 6, de gratia Christi, integram Iliadem autoritatum D. Augustini, ex quibus hocce argumentum pro Epiphonemate eruit: Omnis volitio est essentialiter libera etiam libertate perfectâ: Sed non omnis volitio est indifferens, ut patet de amore beatitudinis, et Dei clarè visi; ergo ad libertatem necessariò non exigitur indifferentia. Pro-

batur major. Liberum est libertate perfectâ, quod est in nostra potestate : Sed omnis volitio est essentialiter in nostra potestate ; ergo omnis volitio est essentialiter libera. Major patet ex terminis. Minor probatur : Illud est in nostra potestate quod fit cùm volumus, et non fit cum nolumus : Sed omnis volitio talis est, ut patet ex terminis, si enim nolimus non erit volitio, sed nolitio; ergo omnis volitio est in nostra potestate. Major, in qua est difficultas, est expressè D. Augustini, qui lib. de spiritu et littera. *Hoc igitur*, inquit, *quisque in sua potestate habere dicitur, quod si vult facit, si non vult, non facit :* Undè lib. 3, de lib. Arbit., cap. 3. *Voluntas ergo nostra*, inquit, *nec esset voluntas nisi esset in nostra potestate. Quia*, inquit lib. 3 de Civit. Dei, cap. 10, *si volumus est, si nolumus non est ;* idque ut mittam sexcenta ejusmodi loca.

Hoc argumentum est Jansenii Achilles, quod etsi prima fronte robustum videatur, attamen reipsa infirmissimum est. Undè respondeo, negando majorem. Ad probationem nego minorem. Ad probationem dum dicitur ex Augustino, illud est in nostra potestate, quod fit cùm volumus, non fit cùm nolumus, respondeo facilè ex jam dictis, Augustini verba intelligenda esse formaliter, ita ut scilicet tota ratio cur ita potiùs fiat quàm non fiat, aut non aliter fiat, sit præcisè quia volumus, et non aliqua naturalis necessitas determinationem nostri consilii præveniens. Seu, ut jam explicatis Cajetani verbis, utar, quod fit quia volumus, et non quia sumus.

Illustratur magis hæc solutio, quæ probè intellecta argumentum ad radices extirpat. Quod aliquis actus procedat à voluntate, et fiat potiùs quàm non fiat, aut hoc potiùs modo fiat, quàm opposito, duplex esse potest causa et ratio : Primò ipsa naturalis conditio voluntatis, à qua procedit, tanquam proprietas à natura. Ejusmodi est amor summi boni, seu felicitatis : cùm enim ex naturali conditione voluntas sit appetitus boni, non diminuti, sed summi, naturaliter in ipsum tendit, sicut et omnis potentia in suum objectum; quia inquit D. Thomas 1, par. quæst. 19, art. 3, *de suî ratione est ut in illud tendat*, habitu quidem semper, actu vero quandò est in tali dispositione, id est quandò sibi debitè proponitur : sicut et de ratione ignis est ut habitu semper tendat sursum, actu verò sursum moveatur, quandò est extra et non impeditus, ut peregregiè tradit D. Thomas 1, 2, quæst. 10, art. 1, ad 2. Undè quærenti cur voluntas amet summum bonum, non exactè respondetur *quia vult*, seu ex propria arbitrii determinatione; sed *quia est*, seu quia hoc est de suî ratione, et ad hoc natura sua determinatur ac necessitatur. At verò quòd aliquis actus à voluntate procedat, et fiat potiùs quàm non fiat, altera ratio et causa esse potest, scilicet non naturalis conditio ac determinatio, sed proprii consilii electio, ita ut cùm voluntas ex sua

natura esset indifferens ad agendum vel non agendum, per deliberationem judicii ac propriam determinationem seipsam inclinaverit ad agendum potiùs quàm non agendum : Adeo ut propria causa et ratio cur egerit potiùs quàm non egerit, sit præcisè, quia ita placet, et videtur, et non quia ita natura præscripsit. Dum voluntas agit primo modo, non agit ut voluntas, sed ut natura; undè in his actionibus non est libera, saltem libertate dominii et arbitrii, sed solùm libertate naturalis inclinationis. At verò in actionibus secundi generis est perfectè libera libertate arbitrii et dominii, agitque non ut natura ad unum ex essentiæ suæ conditione determinata, sed ut voluntas sese determinans. Intelligendus est ergo Augustinus de secundis actionibus, quæ fiunt, quia volumus, ex propria determinatione, et non quia sumus, ex naturali conditione ac necessitate; cùm ut ipse expressè ait lib. 3, de liber. arbitr., cap. 1. *Cesset libertas*, saltem perfecta et dominii, ***ubi necessitas et natura dominantur***.

In forma igitur distinguenda est ultimi argumenti major. Illud est in nostra potestate, quod fit cùm volumus, ita ut tota et adæquata causa et ratio cur fiat potiùs quàm non fiat, sit quia volumus et ita determinamus, concedo : Si tota ratio et causa cur fiat potiùs quàm non fiat, non sit quia volumus, sed quia sumus et ad sic volendum ex naturali determinatione ac essentiæ conditione necessitamur, nego.

Instabis : Amor beatitudinis est ex naturali conditione voluntatis : Sed amor beatitudinis est perfectè liber, ut sæpe Augustinus et D. Thomas innuunt; ergo etiam volitio procedens ex natura voluntatis est libera.

Respondeo primò distinguendo minorem : Amor beatitudinis est liber, libertate naturalis inclinationis et spontaneitatis, concedo; libertate dominii et arbitrii, nego. Solutio patet ex dictis et est expressè S. Thomæ 1, part. quæst. 82, art. 1 ad 3, ubi ait : *Appetitus ultimi finis* (id est beatitudinis) ***non est de iis quorum domini sumus.***

Respondeo secundò distinguendo eamdem minorem : Amor beatitudinis est liber, quoad specificationem, nego; quoad exercitium, subdistinguo, si summum bonum in quo est beatitudo clarè proponatur voluntati nego : sin minùs, concedo. Ut enim mox dicebamus, ex naturali sua conditione voluntas determinatur ad amandum summum bonum, seu beatitudinem, et ideò non est libera quantùm ad speciem actûs quem debet habere circa illud; hic enim necessariò debet esse amor. Sed quantùm ad actuale exercitium illius actûs, voluntas non est naturaliter necessitata pro omni statu, sed solùm quandò rem in qua est summum bonum evidenter proponit intellectus; tunc enim naturali impetu in illud voluntas rapitur; imò tunc ipsum exercitium amandi pertinet ad fruitionem summi boni,

ideoque non magis repudiari potest, quàm ipsa beatitudo oblata recusari.

Urgebis : Amor summi boni clarè visi, scilicet Dei, qualis est in beatis, est necessarius quoad exercitium : Sed talis amor est liberrimus; ergo cum omnimoda necessitate stat libertas. Minorem probare nititur Jansenius variis D. Augustini testimoniis, sed nullum satis expressum et apertum refert. Præcipuum desumit ex lib. 22, de Civit., cap. ultimo, ubi sic habetur : ***Erit una et inseparabilis in beatis voluntas libera fruens indeficienter æternorum jucunditate gaudiorum.*** Addit præterea D. Thomam sæpe dicentem, Beatos liberè Deum amare; imò quæst. 18, de pot. art. 2, ad 1. Deum liberè seipsum amare.

Respondeo primò solutione jam datâ, hæc intelligenda esse de libertate spontaneitatis et naturalis inclinationis, non verò dominii et arbitrii.

Respondeo secundò; quod si aliquando uterque sanctus Doctor videatur docere beatos liberè amare Deum, etiam libertate arbitrii, hoc intelligendum est de Deo ut est ratio diligendi bona creata. Nam beati amant Deum propter se, et alia propter Deum : Quantùm ad primum non sunt liberi libertate arbitrii, sed feliciter necessitati : Quantùm ad secundum, liberrimi sunt etiam libertate arbitrii. Sed de his ad Theologos, ad quos etiam objectiones remittimus quæ ex libertate divina, et libertate Christi solent desumi.

Objicies secundò : D. Thomas in 2, dist. 25, quæst. 1, art. 4, ait : ***Liberum arbitrium dicitur, ex eo quòd cogi non potest.*** Ergo ad libertatem arbitrii sufficit exemptio à coactione, nec proinde requiritur indifferentia.

Respondeo distinguendo antecedens : Liberum arbitrium dicitur ex eo quòd cogi non potest, adæquatè et totaliter, quasi sola exemptio à coactione sit totale constitutivum liberi arbitrii, nego; aliàs enim appetitus brutorum esset liber libertate arbitrii, cùm et ipse cogi non possit : Dicitur inadæquatè et partialiter, ita ut inter alia, ad libertatem arbitrii requiratur exemptio à coactione, concedo, et nego consequentiam. Liberum arbitrium duo præcipuè dicit, exemptionem à coactione, et à naturali determinatione ad unum. Verùm quia illi, contra quos agit D. Thomas loco citato, non negabant, imò supponebant liberum arbitrium esse indifferens ad utrumlibet, sed solùm contendebant ad unum cogi posse ab extrinseco, ut per effrænem concupiscentiam, per Angelorum inspirationem, per cœlestem influxum, ut illos refutet, solùm expressiùs statuit coactionem capitaliter repugnare libertati arbitrii, proindèque ab his exterioribus motivis ipsum cogi non posse, sed solùm moraliter inclinari.

§ IV.

Quæ indifferentia sit de ratione libertatis arbitrii.

Constat igitur ad libertatem arbitrii aliquam indifferentiam omnino requiri. Verùm quia superiùs plures indifferentiæ modos attigimus, superest determinandum quinam ex illis et requiratur et sufficiat ad perfectam libertatem. Pro resolutione

Dico primò : Indifferentia objectiva requiritur ad libertatem arbitrii ; undè impossibile est ut voluntas liberè, libertate arbitrii, feratur in objectum, quod sibi necessariò proponitur ut omnimodè bonum et amabile; sed solùm liberè fertur in illa bona, quæ sibi proponuntur ut quadantenus bona et quadantenus à bonitate deficientia, vel secundùm veritatem, vel saltem secundùm apparentiam.

Conclusio est contra Jansenium, quam tamen luculenter tradit et explicat D. Thomas 1, 2 quæst. 10, art. 2. His verbis : « In motu cujuslibet potentiæ à suo objecto, conside- « randa est ratio, per quam objectum movet potentiam : visi- « bile enim movet visum sub ratione coloris actu visibile. Undè « si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi « aliquis visum avertit, quod pertinet ad exercitium actus. Si « autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis « esset color in actu, sed secundùm aliquid esset tale, secun- « dùm autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale « objectum videret : Posset enim intendere in ipsum ex ea « parte qua non est coloratum in actus et sic ipsum non vide- « ret. Sicut autem coloratum in actus est objectum visûs, ita « bonum est objectum voluntatis : Undè si proponatur aliquod « objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secun- « dùm omnem considerationem, ex necessitate voluntas in « illud tendit, si aliquid velit : Non enim poterit velle oppo- « situm. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non « secundùm quamlibet considerationem sit bonum, non ex « necessitate voluntas fertur in illud. » Hæc ille et peregregiè : Cùm igitur ex dictis constet voluntatem non habere libertatem arbitrii circa ea, ad quæ necessitatur, manifestè relinquitur eam non esse liberam libertate arbitrii circa id quod ut omnimodè bonum ei proponitur, sed solùm circa id quod ipsi proponitur ut indifferenter bonum.

Dices : D. Thomas, tum ibidem, tum aliis in locis, dicit voluntatem à nullo prorsus objecto necessitari quoad exercitium : Sed ad libertatem satis est voluntatem non necessitari quoad exercitium ; ergo voluntas libera est circa omne objectum, etiam omnimodè et non indifferenter bonum; sicque ad

libertatem, saltem exercitii non requiritur indifferentia objectiva.

Respondeo primò cum Cajetano, D. Thomam velle solùm necessitatem quoad exercitium, etsi sit semper in voluntate circa summum bonum debitè præsentatum, non provenire tamen ex efficentia talis objecti, sed ex ipsa voluntatis natura: Quippe cùm sola specificatio actûs causetur ab objecto, exercitium verò vel ab ipsa voluntate, vel ab Auctore voluntatis proveniat.

Respondeo secundò et faciliùs, D. Thomam loqui de voluntate, pro eo statu in quo potest applicare, vel non applicare intellectum ad cogitandum de summo bono, tunc enim indirectè potest seipsam retrahere ab ejus actuali amore, avertendo scilicet intellectum ne de illo cogitet, quia nihil volitum quin præcognitum. Cæterum supposito quod intellectus cogitet de summo bono, ipsumque voluntati præsentet, vel sit in tali statu ut non possit à voluntate impediri ab ejus apprehensione, sicut contingit in beatis, qui non possunt mentem à summi boni visione avertere, voluntas in illud necessariò tendit, etiam quoad exercitium.

Probatur primò conclusio ratione desumptâ ex D. Thoma 1. part. quæst. 82, art. 2, ad 2. Voluntas non est libera libertate arbitrii respectu objecti, cui non dominatur et præeminet, sed potiùs de necessitate subjicitur: Atqui voluntas non præeminet et dominatur objecto sibi sine indifferentia et cum omnimoda bonitate ac amabilitate proposito, sed potiùs ei de necessitate subjicitur; ergo ad libertatem arbitrii requiritur ut objectum proponatur cum indifferentia, et non cum omnimoda bonitate ac amabilitate. Major nota est ex terminis, quippe cùm libertas arbitrii sit idem ac libertas dominii, proindèque præeminentiæ: non enim dominamur nisi his quibus præeminemus, quæque nobis subjacent. Minor verò suadetur: Nam omnis potentia de necessitate subjicitur suo adæquato objecto, et omne mobile suo sufficienti motivo: Sed omnimoda bonitas est objectum adæquatum, et motivum sufficiens voluntatis; ergo voluntas de necessitate subjicitur objecto sibi proposito cum omnimoda bonitate. Minor est per se nota: Voluntas enim est appetitus summi et universalis boni; undè bona quidem in differentia et particularia non adæquantur voluntati, nec sufficienter eam movent, benè tamen bonum omnimodum et perfectum. Major verò declaratur: Dominium enim et subjectio, sicut actio et passio, fiunt à proportione majoris inæqualitatis, ut loquuntur Philosophi, ita ut quod fortius est et superius, agat ac dominetur; quod verò inferius et debilius, patiatur et subjiciatur: Atqui omnis potentia necessariò inferior est suo objecto adæquato, et omne mobile debilius est ad resistendum, sufficiens verò motivum fortius ad movendum;

ergo potentia de necessitate subjicitur suo objecto adæquato, et mobile suo sufficienti motivo. Hanc rationem duobus verbis expressit D. Thomas 1 part. quæst. 82, art. 2 ad 2. « Movens, « inquit, tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando « potestas moventis excedit mobile, ita quòd tota ejus possibi- « litas moventi subdatur. Cùm autem possibilitas voluntatis sit « respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus « possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideò non ex « necessitate movetur ab illo : » Undè solùm, ut ait 1. 2, quæst. 10, art. 2 et 3 : « Bonum perfectum de necessitate mo- « vet voluntatem. »

Probatur secundò alia sancti Doctoris ratione desumptâ ex quæst. 24 de veritate, art. 2, aliisque in locis. Libertas arbitrii stare non potest, nisi actus voluntatis sit aliquomodo indifferens : Atqui nulla indifferentia esse potest in actu voluntatis, si desit indifferentia objectiva; ergò ad libertatem arbitrii requiritur indifferentia objectiva. Major præcedenti § ostensa est. Minor suadetur : Appetitus enim cognitionem sequitur, ideòque voluntas eo modo tendit in objectum, quo sibi proponitur ab intellectu ; ergò si objectum proponatur ab intellectu sine indifferentia, voluntas etiam tendet in illud sine indifferentia. Hanc rationem D. Thomas ubi suprà his verbis expressit : « Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. « Appetitus enim cognitionem sequitur, cùm appetitus non sit « nisi boni quod sibi per vim cognititivam proponitur. »

Confirmatur ex eodem S. Doctore : Eatenus actus voluntatis est liber, quatenus judicium à quo procedit est liberum et in potestate voluntatis : Atqui judicium non est liberum et in potestate voluntatis, si desit indifferentia objectiva; ergò indifferentia objectiva requiritur ad libertatem. Major quæ est D. Thomæ tum 1 part. quæst. 83, art. 1, tum quæst. 24 de veritate, art. 2, ex eo constat, quòd judicium intellectûs sit regula voluntatis, imò radix, origo, causaque libertatis, ut ostendimus § 2. Minor verò videtur nota ex terminis, quippe cùm indifferentia objectiva in eo sita sit, ut objectum judicetur indifferenter bonum et amabile : Undè tollitur per hoc quòd judicium sit necessarie determinatum ad judicandum aliquid omnimodè bonum et amabile.

Dices : D. Thomas locis mox citatis dicit, judicium esse in potestate nostra et liberum, secundùm quod possumus de eo judicare per reflexionem, et quatenus formatur à ratione per collationem : Atqui possumus judicare per reflexionem de judicio, licèt careat indifferentiâ ; ipsumque per collationem rationis formamus ; ergo judicium quantumvis careat indifferentiâ objectivâ, sitque necessarium, est tamen liberum. Major est D. Thomæ. Minor verò ex eo constat, quòd ratio sit supra suos actus, etiam necessarios, reflexiva, et de rebus

judicet cognoscendo et conferendo invicem earum habitudines.

Respondeo negando minorem quoad utramque partem: Cùm enim, ut millies repetit D. Thomas, voluntas proportionetur intellectui, et agibilia speculabilibus, sicut in speculabilibus intellectus propriè non judicat de primis principiis, sed secundùm ea de cæteris judicat, nec illa cognoscit per collationem, sed per naturalem determinationem: ita in agibilibus, primum judicium, quo judicamus bonum adæquatum et omnimodum esse necessariò amandum, non formatur per collationem, sed per naturalem determinationem, nec est in nostra potestate ut deeo propriè judicemus deliberando de illo, sed secundùm ipsum de aliis omnibus agibilibus judicamus et deliberamus. Per quod etiam patet ad probationem: quamvis enim intellectus reflecti possit supra judicium necessarium, reflexione cognoscitiva, cognoscendo scilicet ipsum; non tamen cognitione judicativa et deliberativa; nam principium deliberationis et judicii agibilium non cadit sub deliberatione. Nec similiter tale judicium fit per collationem, quia collatio agibilium fit, quatenus conferuntur media cum fine: undè judicium necessarium de ultimo fine non habetur per collationem, sed per naturalem determinationem.

Objicies: Liber est qui ex seipso agit, qui est causa suî, qui seipsum disponit, ac regit ex proprio judicio, et non ex alieno præscripto: Atqui ille qui agit sine indifferentia objectiva, nihilominùs ex seipso agit, est causa suî, seipsum ex proprio et non ex alieno judicio dirigit ac disponit; ergò stat libertas sine indifferentia objectiva. Major est ipsa notio libertatis arbitrii. Minor verò suadetur: Beatus qui movetur ad amorem Dei; apprehendendo ipsum ut omnimodè bonum et amabilem, proindèque absque indifferentia, imò cum summa necessitate objectiva, nihilominùs, ex seipso producit hunc amorem, ac in illum se movet ex proprio judicio, ponderando scilicet divinæ bonitatis merita, et illi necessarium ac summum amorem impendendo, quia videt ac judicat illam summo necessarioque amore dignam. Ergò in tali amore Beatus est causa suî, seipsum perfectè dirigit, ac de actu suo disponit, non ex alieno præscripto, sed ex proprio judicio.

Confirmatur: Eatenus agens intellectuale ab Aristotele et D. Thoma dicitur causa suî, seque disponens, et proinde liberum, quatenus ex se habet non solùm executivum principium, et formam principalem sui motûs, sed etiam principium finale quo se movet: Atqui beatus necessario judicans Deum amandum esse, habet tamen ex se, non solùm principium executivum illius amoris, scilicet voluntatem, formamque intelligibilem à qua causatur talis amor, scilicet objectum per intellectum apprehensum, sed etiam principium finale illius, divinam

scilicet bonitatem à se cognitam ut dignam tali amore : Ergò in tali amore est perfectè liber.

Respondeo negando minorem : Ad probationem respondeo Beatum se habere ad Divinam bonitatem, proportione servatâ, sicuti non beatus se habet ad beatitudinem in communi, et ad universale bonum ; quippe videt evidenter Beatus Deum esse ipsissimam beatitudinem, et universalem in se colligere ac comprehendere bonitatem : Undè sicut in amore beatitudinis in communi et universalis boni voluntas non se movet per propriam deliberationem ac determinationem, sed necessariò movetur, et à natura determinatur, ut superiùs fusè ostensum est ; ita nec beatus producit amorem Dei clarè visi, sese movendo cum dominio et per propriam determinationem, sed tanquam raptus à magnitudine bonitatis objecti, et ex ipsa voluntatis per charitatem elevatæ naturali determinatione. Undè in forma vel negari potest antecedens, vel ita distingui ; Beatus ex se producit amorem Dei, ac in illum se movet ex proprio judicio, vitaliter et elicitivè, ponendo scilicet actum vitalem consequentem ad proprium judicium, concedo ; se movet applicativè et determinativè, sibi finem præstituendo ac determinando, ac de suo actu disponendo cum dominio et præeminentia supra objectum et judicium formatum de objecto, quod requiritur ad libertatem arbitrii, nego. Solutio patet ex dictis. Quod verò additur, beatum se movere ad talem amorem ex ponderatione ac veluti libratione sui amoris et meritorum divinæ bonitatis, formaliter loquendo, falsum est. Quamvis enim particulares fines et bonitates voluntas libret et ponderet consultando, deliberando, et æstimando earum amabilitatem ex proportione quam habent cum ultimo fine, perfecta scilicet et universali bonitate, quæ est aliarum mensura ; attamen universalis bonitas evidenter proposita voluntati, non subjacet ejus ponderationi ac examini, sed potiùs eam sibi subjicit, ac immenso pondere abripit.

Per quod etiam patet ad confirmationem. Distinguenda enim est ultima pars minoris ; Beatus ex se habet principium finale sui amoris, Divinam scilicet bonitatem, ut vitaliter cognitam, concedo ; ut sibi ex proprio arbitrio pro fine præstitutam, seu præ aliis statutam ac determinatam, nego ; et nego consequentiam. Ut enim aliquis dicatur ex seipso habere finale principium sui actûs proindèque perfectè causa suî, perfectèque liber, non satis est ut finem ejusque bonitatem cognoscat, sed oportet ut illum sibi ex proprio arbitrio præstituat, id est præ aliis statuat ac determinet, deliberando et eligendo ipsum, non verò in illum sibi à natura determinatum ac constitutum ex necessitate tendendo. Cùm ergo Beatus amet Divinam bonitatem, non tanquam per deliberationem eligens ipsam, sed tanquam necessariò raptus ab ea, et ex naturæ suæ

determinatione ad illam amandam necessitatus, non dicitur propriè habere à seipso, et in sua potestate principium finale talis amoris. Sed de his fusiùs Theologi.

Dico secundò : Indifferentia formalis et subjectiva est de ratione libertatis arbitrii.

Conclusio patet ex dictis, tum quia hæc sequitur ex objectiva ; unde utriusque est par ratio : Tum quia ad libertatem arbitrii necesse est ut voluntas indifferenter tendat in objectum, ut superiùs ostensum est. Non potest autem indifferenter tendere in objectum, nisi ipsa sit formaliter indifferens : Tum demum quia voluntas eatenus est libera, quatenus ex proprio arbitrio se determinat : ergo necesse est ad libertatem, ut antequam se determinet, sit ex se ipsa formaliter indifferens.

Dico tertiò : Indifferentia moralis, seu ad benè vel malè agendum, non est de ratione, sed potiùs de imperfectione libertatis.

Conclusio est communis, quam D. Thomas tradit in 2. dist. 25, quæst. 1, art. 1, ad 2. his verbis : *Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminatè se habeat ad bonum et malum.* Et patet tum in Christo, tum in Deo, tum in beatis, in quibus stat perfectissima libertas arbitrii cum summa impeccabilitate, et sine indifferentia ad malum.

Probatur conclusio primò ratione D. Thomæ 1. part. quæst. 62, art. 8. Sic se habet liberum arbitrium ad eligenda ea quæ sunt ad finem, sicuti ratio ad deducendas conclusiones ex suis principiis. Atqui non pertinet ad perfectionem, sed ad defectum rationis, quòd prætermisso principiorum ordine malè inferat conclusionem ; ergò nec pertinet ad perfectionem, sed ad defectum libertatis arbitrii, quòd possit prætermisso finis ordine, malè media eligere, sicque peccare.

Probatur secundò ratione quam D. Thomas insinuat in 2. dist. 25, quæst. 1, art. 1. Non est de ratione potentiæ in bonum ordinatæ, quòd tendat et deflectat in malum : Sed liberum arbitrium ordinatur in bonum, sicut et ratio in verum ; ergò non est de ratione liberi arbitrii quòd tendat in malum peccando, sicut nec de perfectione rationis ut tendat in falsum.

Confirmatur : Tum ex definitione liberi arbitrii ex D. Thoma deprompta, quâ dicitur : Facultas electiva mediorum servato ordine finis ; ergo non est perfectio, sed defectus, quod peccando possit turbare ordinem finis. Tum quia liberum arbitrium constituitur per dominium supra proprios actus : Atqui ad rationem dominii non pertinet potestas abutendi, sed solùm utendi, ergò ad liberum arbitrium non requiritur potestas abutendi actu suo, peccando. Tum demum quia liberum arbitrium non tendit in malum, nisi quia intellectus de-

cipitur apprehendendo illud ut sibi bonum : undè omnis peccans ignorans : Atqui deceptio intellectûs non est de ratione liberi arbitrii; sed potiùs quidam ejus defectus, sicut defectus est quòd pes regatur ab oculo caligante, et exercitus ab imperatore imperito : Ergò non est de ratione liberi arbitrii ut possit declinare in malum. Undè D. Anselmus lib. de liber. Arb. cap. 1. *Nec libertas*, inquit, *nec libertatis pars est posse peccare*, sed solùm ut notat D. Thomas, quoddam ejus signum, sicut ægritudo est signum vitæ.

Dico quartò : Ad libertatem arbitrii non requiritur necessariò indifferentia contrarietatis, seu quoad specificationem; sed sufficit indifferentia contradictionis et quoad exercitium. Conclusio etiam communis est.

Probatur facilè : Indifferentia contradictionis et quoad exercitium sufficit ad perfectum dominium; ergò et ad libertatem arbitrii. Probatur antecedens, tum ex D. Thoma 2, contra Gentes, cap. 47, ubi inquit : *Spiritualis substantia domina est actûs sui, quia in ea existit agere et non agere.* Tum ratione : Hoc ipso enim quòd exercitium actus non sit voluntati ex necessitate præscriptum, voluntas censetur in eo ponendo perfectè sui juris, quatenus non solùm in eo per lumen rationis se dirigit, sed etiam de eo ad arbitrium disponit, ipsumque elicit, non quia est et ex naturæ determinatione, sed quia vult et ex proprii consilii determinatione.

Pro coronide Articuli quæri posset quomodo definiatur liberum arbitrium.

Respondeo, cùm varii varias definitiones afferant, præ cæteris placere eam quæ ex D. Thoma circumfertur, quam suprà insinuavimus, quâque dicitur, Facultas electiva mediorum servato ordine finis. Per *media* intelliguntur omnia bona particularia, in quibus tota ratio bonitatis evidenter non relucet. Per *finem* verò, finis ultimus, id est, bonum perfectum, seu Beatitudo.

Hæc autem definitio explicari potest ex collatione voluntatis cum intellectu, qua utitur D. Thomas 1. part. quæst. 83, art. 4, aliisque in locis, quam ex eo frequenter suprà inculcavimus. Voluntas enim sequitur intellectum, ipsique proportionatur. Undè sicut in facultate intellectiva duo munera distinguimus, primum cognoscendi principia naturaliter evidentia, et secundùm hoc munus facultas intellectiva dicitur *intelligentia;* alterum deducendi conclusiones ex his principiis, et secundùm hoc munus facultas intellectiva dicitur *ratio*, seu *discursus :* Ita in facultate volitiva duplex est munus; primum appetenti ultimum finem, alterum ex finis amore se movendi ad eligenda media. Facultas appetitiva sub primo munere retinet commune nomen *voluntatis;* sub secundo verò propriè dicitur *liberum arbitrium :* Undè liberum ar-

bitrium est facultas eligendi ac determinandi media ex præconcepta finis intentione, sicuti ratio est facultas deductiva conclusionum ex principiis per se notis. Imò, ut epilogicè jam dicta colligamus, sicuti inferre conclusiones legitimo principiorum ordine prætermisso non est de perfectione rationis : ita nec est de perfectione arbitrii prætermisso finis ordine media eligere, sicque peccare. Et sicut prima principia sunt naturaliter nota, et non per discursum ; ita et ultimus finis est naturaliter volitus, et non per liberum arbitrium : Undè sicut ratio non est de principiis, ita nec libertas arbitrii de fine ultimo. Sed sicut ratio negotiatur de conclusionibus, ac seipsam movet et applicat ad illis assentiendum : ita et voluntas deliberat de his quæ sunt ad ultimum finem, et se movet et applicat ad ea eligenda, ex amore ultimi finis. Et demùm sicut intellectus non semper actu assentitur principiis, sed solùm quandò sibi debitè proponuntur : ita voluntas, etsi naturaliter tendat in ultimum finem perfectamque bonitatem, non tamen quoad exercitium semper ipsam vult, sed solùm quandò sibi debitè præsentatur. Sicque apparet mirabilis contextus doctrinæ Thomisticæ circa libertatem, respondent enim extrema primis, media utrisque, omnia omnibus ; Ex iisque, quæ pro rei momento fusiùs prosecuti sumus, mirum in modum elucescunt alia pleraque dogmata cum libertatis doctrina connexa, quæ imperiti tantopere exagitant ac reprehendunt, eo quòd prætermissâ verâ liberi Arbitrii notione, rudem quandam et spuriam ejus ideam sibi confinxerint.

ARTICULUS TERTIUS.

De actibus voluntariis speciatim.

Ut de actibus voluntariis speciatim aliquid dicamus, in primis notum est actum voluntarium, alium esse elicitum, id est ab ipsa voluntate productum ; alium verò imperatum, id est ex voluntatis applicatione ab alia potentia factum. Actus eliciti de quibus solis agere suscipimus (quippe cùm imperati rationem voluntarii ab illis totam habeant), sunt sex, tres circa finem, scilicet simplex volitio, intentio, et fruitio, et tres circa media, scilicet consensus, electio et usus. His accedunt ex parte intellectus sex alii dirigentes, quorum tres etiam versantur circa finem, tres circa media. Horum omnium œconomia et ordo ut ob oculos ponatur, colligendi ac digerendi sunt ejusmodi motus animi nostri, qui ita sibi succedunt et infibulantur, ut semper actum voluntatis præcedat aliquis actus intellectus dirigens ac regulans ; vicissimque omnem

actum intellectûs, excepto primo, præcedat aliquis actus voluntatis applicans ac vigorem et exercitium inspirans : Quippe ut ad intellectum pertinet ordo, directio, et objectiva specificatio actuum voluntatis, sic rursus ad voluntatem spectat applicatio et exercitium aliarum potentiarum, etiam ipsius intellectus. Omnes autem actus qui ad opus morale concurrunt, tum ex parte intellectûs, tum ex parte voluntatis, sunt præcipuè duodecim, qui in triplici classe ita disponuntur, ut alii finem respiciant, alii circa media assumenda negotientur, alii executionem perficiant.

Primò igitur chorum ducit ex parte intellectûs simplex boni apprehensio et propositio, quâ aliquid ut bonum percipitur et voluntati proponitur, cui statim secundò respondet ex parte voluntatis simplex volitio, id est, complacentia in bono præsentato; quæ si sit fortis, excitat et applicat intellectum ad examinandum, num illud bonum sit adeptu expediens et possibile; sicque tertiò sequitur judicium, quo intellectus bonum proponit voluntati ut adeptu expediens et possibile, cui judicio ex parte voluntatis succedit quartò intentio boni per media assequendi.

Post ejusmodi quatuor actus, qui sunt circa finem, succedit negotiatio de mediis : Undè quintò in vi intentionis applicatur intellectus ad investiganda media ad consequendum finem opportuna, qui actus consilium seu consultatio dicitur; cui ex parte voluntatis correspondet sextò consensus, quo voluntas approbat, seu potiùs appetit utilitatem illorum mediorum; in vi cujus consensûs seu appetitûs approbativi movetur intellectus ad media illa examinanda et discernenda, discutiendo quæ sint aptiora et commodiora, si tamen plura sint, nec omnia possint adhiberi; Sicque fit septimus actus, scilicet Judicium discretivum mediorum, cui ex parte voluntatis correspondet octavus actus, qui dicitur electio, per quam voluntas unum medium præ alio acceptat.

Hi quatuor actus sunt circa media in finem ordinanda, quibus expeditis manus, ut ita dicam, operi admovetur : Nam in vi et efficacia electionis movetur intellectus ad intimandam executionem mediorum electorum; Sicque fit nonus actus, scilicet imperium; cui ex parte voluntatis respondet decimò usus activus, quo voluntas applicat potentias executivas ad assumenda exequendaque media : Huic activæ applicationi respondet undecimò in potentiis voluntati subditis usus passivus, id est assumptio mediorum in virtute voluntatis applicantis facta, quâ mediante duodecimò tandem finis in quem tota illa series actuum collimabat, acquiritur ac possidetur, in qua possessione jucundè quiescit voluntas, quæ jucunda quies vocatur fruitio.

Ex his apparet voluntatis ac intellectûs mutua dependentia,

et processus ac ordo, qui in humanis negotiis servari solet; saltem dum prudenter ac ratione maturâ et non præcipiti festinatione, aut solâ imaginatione procurantur : Quippe cùm plures hominum sint, qui passionibus et imaginatione abrepti, vix ullum legitimi ordinis vestigium tenent, nullo consilio, nullâ rerum faciendarum ponderatione, discussione, ac electione sese regentes : Attamen etiam in hominibus prudentissimis hi omnes actus ita subitò fiunt ac sine mora sibi succedunt, imò inobservabilibus discriminibus miscentur, ut eorum ordo ac distinctio vix agnosci, etiam ab ipso operante, possit.

Verùm ut de præcipuis speciatim aliquid attingamus, Volitio definitur, Simplex voluntatis complacentia in bono per intellectum præsentato. Duplex distingui solet, prima et secunda : Secunda volitio est, ad quam ex alia priore movemur; quippe ut in arbore ex uno ramo nascuntur alii, sic ex una volitione aliæ pullulant, ut ex volitione voluptatis sequitur volitio pecuniæ, quâ res voluptuosæ coëmi possint. Prima verò volitio est, quæ ex alia non pullulat, sed ex quâ cæteræ oriuntur : et hoc vel simpliciter et in tota vita, qualis est primus ille affectus, quo puer rationis compos recenter effectus, suam voluntatem, ut ita dicam, primò experitur, vel post omnis actus interruptionem, ut est illa volitio, quam evigilantes primò formamus; vel pro aliquo particulari negotio, ut est illa quæ nobis alia agentibus, circa novum negotium cum iis quæ gerimus nullatenus connexum primò incidit; verbi causâ dum cui venationem toto studio exercenti subitò incidit et cogitatio et volitio deserendi sæculum ac religiosæ vitæ amplectendæ. De his omnibus primis volitionibus perpetuò et constantissimè docet D. Thomas, quod licèt vitaliter producantur à voluntate, attamen ad illas voluntas non se movet et applicat, sed applicatur speciali quodam instinctu ab Auctore suo, scilicet Deo ; qui instinctus non est tantùm physica præmotio, quâ omnis causa ad omnes et singulos actus applicatur à Deo, sed aliqua motio longè specialior, quæ sibi actum ita vendicat, ut nullum locum sese ad hunc applicandi relinquat voluntati.

Porrò hanc veritatem, quam Theologi fusiùs expendunt, D. Thomas variis rationibus demonstrat 1 part. quæst. 82, art. 4, 1, 2. q. 9, 3, contra Gentes, cap. 88, etc. Præcipuæ sunt, tum ea quæ petitur ex proportione intellectûs et voluntatis, quâ fit, ut sicut intellectus seipsum quidem movet ex assensu principiorum ad assentiendum conclusionibus; sed ad assensum principiorum movetur et applicatur præcisè ab Auctore suo; ita voluntas seipsam quidem ex una volitione ad aliam applicet, sed ad primam applicetur tantùm à suo Auctore. Tum quia intantùm aliquid se movet, inquantùm est in actu: Atqui voluntas ante primam volitionem non est in actu, sed solùm in potentia; ergo non potest movere seipsam, sed eget

moveri ab Auctore suo. Tum quia in omni vita primus illius vitæ motus est à generante, ut patet in motu cordis : Sed Deus est auctor et genitor vitæ intellectualis; ergo primus motus illius vitæ, id est, prima cognitio intellectûs, et prima volitio voluntatis, ei specialiter debetur. Tum quia omne multiforme, variabile, defectibile, et contingenter conveniens, debet reduci tanquam in principium in aliquid uniforme, indefectibile, ac naturaliter conveniens, proindèque datum ab Auctore naturæ: Sed cæteri voluntatis motus sunt multiformes, variabiles, contingenter convenientes; ergo reduci debent in aliquem primum uniformem, etc., ac ab Auctore voluntatis specialiter inditum. Tum demum quia voluntas se movet et applicat mediante consilio : Sed primam volitionem nullum potest præcedere consilium, ut de se patet, cùm illa sit radix et origo totius consultationis; ergo ad primam volitionem voluntas non se applicat, sed ab alio, Auctore scilicet suo, applicatur et movetur. Undè sicut in formatione fœtus primò apparet pulsus cordis à generante inditus, qui est radix vitæ, spirituum officina, fons et origo vitalium motuum : ita pariter in voluntate primus affectus, qui est omnium affectuum semen, vitæque appetitivæ fons et origo, nobis specialiter inest à Deo, ac deindè per consilium et deliberationem intellectûs sese explicat ac diffundit in eam affectuum seriem, quæ perpetuâ concatenatione ad remotiora volenda nos ducit, et infinitis implicat negotiis. Sed de his satis.

Intentio definiri potest : Efficax voluntatis tendentia in finem per media consequendum. Quippe simplex illa boni complacentia, quam supra descripsimus sub nomine *volitionis*, accedente judicio de possibilitate consecutionis boni, crescit, roboratur, ac firmatur in constantem appetitum finis per certa media consequendi, sicque fit intentio; quæ quidem principaliter est de ultimo fine, attamen etiam esse potest de finibus intermediis, qui et ipsi intendi possunt, quatenus sunt per quædam mediâ consequibiles.

Consilium dirigit electionem, ideòque definitur, Inquisitio, seu deliberatio de mediis eligendis. Est actus intellectûs practici, qui ut perfectus consummatusque sit, tribus gradibus constare debet : Primus est investigatio mediorum : Secundus, examen et ponderatio utilitatis cujuslibet : Tertius, judicium dictans voluntati quòdnam sit è pluribus mediis assumendum, in quo judicio tota consultatio consummatur. Ex his patet consilium esse tantùm de mediis; quippe cùm finis sit basis et principium totius consultationis, sub qua proindè non cadit; sicut in speculabilibus principia discursûs non cadunt sub discursu, sed ad ipsum supponuntur. Patet etiam consilium non esse de rebus jam determinatis et certis, aut quæ non sunt in nostra potestate : Etenim quæ sunt certa et determi-

nata, inquisitione non egent; quæ verò non sunt in nostra potestate, non possunt à nobis assumi ad consequendum finem; consilium autem est inquisitio mediorum assumendorum.

Consensus sequitur consilium : Cùm enim per consultativam inquisitionem plura media congrua voluntati proponantur, voluntas eorum utilitatem approbans dicitur consentire. Est autem propriè consentire, cum alio sentire, et quasi in alterius sententiam ire. Undè consensus est propriè voluntatis eorum, quibus intellectus tanquam utilibus assentitur, approbatio : Tunc enim voluntas dicitur cum intellectu sentire, et quasi in sententiam ejus ire. Et ideò consensus pertinet ad voluntatem, sicut assensus ad intellectum. Præclarè autem notat D. Thomas 1, 2. quæst. 15, art. 4, consensum ultimatum, et quem statim sequitur actio et electio, pertinere ad rationem superiorem. Id patet tum experientiâ, quâ sentimus, quòd quantumvis tumultuentur potentiæ inferiores, nunquam tamen proceditur ad actum, quantumvis in promptu sit, nisi consentiat suprema mentis pars, cui cæteræ subjacent : Tum etiam ratione : Cùm enim consensus in actum sit finalis sententia, ad illam animi partem spectare debet, quæ de omnibus finaliter judicat : Hæc autem est suprema ratio, à cujus tribunali provocari non potest. Undè peccatum non censetur consummatum, donec superior pars animæ ipsi vel tacitè, vel expressè consentiat. Ex quibus habetur hos omnes motus inimicitiæ, iræ, concupiscentiæ, etc., has omnes cogitationes infidelitatis, blasphemiæ, impudicitiæ, etc., quæ frequenter miserum hominem invadunt, premunt, turbant, confundunt, non esse peccata, nisi accedat supremæ illius partis cæteras applicantis consensus, vel expressus, in eis complacendo, vel tacitus ea ut debet non refutando : Quæ quidem refutatio perficitur, non anxiâ mentis contentione impediendo ne occurrant, hoc enim impossibile plerumque est (nam ut in hydræ capitibus, uno refecto aliud pullulat), sed generoso dissensu renuendo approbationem tum in opus, tum in delectationem, et ad meliora mentem convertendo.

Electio definitur ab Aristotele 3, Ethicorum, *Desiderium præconsiliati* : Ex qua definitione, ista erui potest : Electio est unius præ alio discretiva quædam acceptatio. Undè debet supponere consilium dirigens : proindèque propriè non est in brutis, quæ non proprio consilio, sed naturæ instinctu reguntur. Grandis quæstio est circa electionem, possitne voluntas ex duobus mediis minùs bonum eligere? Hanc in Theologia fusiùs discuti solitam, ut breviter attingamus : in primis certum est id, quod est minùs bonum in se, imò quod ut tale judicatur in communi, aliquando prælegi posse majori bono, quippè cùm voluntas non sit eorum quæ bona judicantur ab-

solutè et in communi, sed nobis, et hîc, et nunc in particulari. Undè meritò Poëta inducit Medeam dicentem :

> . . . . . . Video meliora, proboque,
> Deteriora sequor.

Cæterùm fieri nequit, ut quod hîc et nunc ultimato judicio minùs eligibile, id est, minùs bonum bonitate utilitatis, judicatur, præeligatur alteri, quod magis eligibile judicatur : Tum quia electio est appetitus præconsiliati, id est, in consultatione prælati : Tum quia voluntas, cùm supponat ac sequatur intellectum, eo modò tendit in bonum, quo tendendum dictat intellectus; ergo impossibile est ut intellectus dictet aliquid præeligendum et aliud postponendum, et voluntas istud præeligat, illud postponat; idque ut mittam varias alias efficacissimas rationes. Verùm quia id quod secundùm unam considerationem judicatur minùs bonum et utile, secundùm aliam judicari potest melius et utilius, saltem ad exercendam libertatem, ideò præeligi quoque potest : Ex quo etiam solvi possunt quæ in oppositum objici solent.

Imperium definiri potest cum D. Thoma 1. 2, quæst. 17. Intimatio ordinativa efficaciter movens ad agendum. Explicatur definitio. Postquam enim finis intentus, mediàque electa sunt, oportet ut impetus fiat ad executionem mediorum et finis assecutionem. Hunc impetum executivum incipit imperium, quatenus id quod ordinatum est à ratione, et approbatum à voluntate, promulgat, intimat, et, ut loquitur D. Thomas quæst. 22, de veritate, art. 12 ad 4, distribuit potentiis executivis. Undè in imperio tria sunt, intimatio rei faciendæ, ordinatio subditorum in id quod faciendum est, et demum applicatio ad opus : Illa enim intimatio et ordinatio non debet esse purè instructiva et indicativa, qualem sonat modus indicativus, ***hoc est faciendum;*** sed excitativa, efficaciterque applicativa ad opus, qualem exprimit modus imperativus ***fac hoc***. Hæc autem tria explicat definitio tradita, undè est optima.

Cæterùm cùm in actu imperii aliquid voluntatis reluceat, et aliquid intellectûs, ambiguum est ad quam potentiam substantialiter pertineat. D. Thomas dicit esse actum intellectûs voluntatem præsupponentis. Ratio hujus est, quia imperium est essentialiter intimatio ordinativa applicans ad opus : ***intimare*** autem et ***ordinare*** pertinet ad intellectum, ***applicare*** verò ad voluntatem. Undè substantia actûs imperii spectat ad intellectum, efficacitas verò quam habet ad applicandum ad opus, derivatur à voluntate, ab ipsa scilicet electione, quæ cùm præcedat imperium, ipsi suam efficaciam inspirat, quia, ut optimè dicit D. Thomas, *In subordinatis virtus prioris*

remanet in posteriori. Undè prudentia, quæ est virtus benè præceptiva, residet in intellectu.

Usus definitur applicatio rei ad operationem. Unde quia proprium munus voluntatis est applicare cæteras potentias, ideò usus propriè est actus voluntatis.

Fruitio definitur quies et delectatio in fine et bono præsenti. Undè cùm bonum et finis dupliciter haberi possit, vel secundùm *esse* intentionale per spem; vel secundùm *esse* reale per veram possessionem, duplex quoque distinguitur fruitio : Altera imperfecta et quasi delibativa, quâ delectamur in bono in spe possesso, sicut dicit Apostolus, *spe gaudentes;* Altera perfecta, quâ jucundè quiescimus in bono secundùm rem obtento. Cùm autem fruitio à fructu derivetur, videtur idem esse, ac fructûs perceptio : fructus verò duo dicit, suavitatem, quâ delectat, et rationem ultimi, inquantùm finit et coronat labores agriculturæ. Undè licet secundùm primum munus fruitio esse possit de quocunque bono, quatenus delectat, attamen secundùm alterum munus non est nisi de ultimo fine, qui perfectè finit, quietat, et coronat omnes voluntatis affectus. Sed de his hactenus.

QUÆSTIO TERTIA.

De Passionibus.

Impetus illi animi nostri, qui ex appetitu sensitivo pullulantes, *passionum* nomine designari solent, tanti momenti sunt in negotio morum, ut et virtutum maxima pars in illis regendis occupetur, et vitia penè omnia ex eorum deordinatione proveniant. Undè non abs re fore visum fuit quædam de illis delibare, ac ex D. Thoma, qui hanc materiam peregregiè prosecutus est 1, 2, à quest. 22 ad 48, decerpta hîc apponere, ne rem et ad notitiam morum pernecessariam, et scitu jucundissimam neglexisse videamur. Cæterùm, ut brevitati consulatur, quidquid de passionibus dicendum se offert, tribus complectemur Articulis, quorum primus erit de passionibus in communi : Secundus de passionibus partis concupiscibilis : Tertius de passionibus partis irascibilis.

ARTICULUS PRIMUS.

De Passionibus in communi.

Quæ circa passiones in communi quæri possunt, ad tria capita reducuntur; scilicet Quid sint, Quot sint, et Quomodo se habeant ad bonitatem et malitiam moralem.

Passio à Græcis πάθος dicitur, quam vocem Cicero nomine *perturbationis* exponit, Quintilianus verò nomine *affectus;* quamquam vulgata *passionis* vox Græcæ origini videatur accommodatior. Rem autem variè varii definiunt : Stoïci passionem dicebant esse, *Aversam à ratione contra naturam animi commotionem*. Verùm hæc definitio non passionis naturam, sed defectum explicat. Alii breviùs passionem definiebant, *Vehementiorem appetitum :* Alii, *Demissionem vel elationem animi*, aut *ejusdem contractionem vel effusionem.* Sed præstat cæteris definitionibus, quam ex Damasceno lib. 2. Orthodoxæ fidei, D. Thomas refert, quâ passio dicitur, *Motus appetitivæ virtutis sensibilis ex imaginatione boni vel mali*, cui ex eodem D. Thoma addi potest, *cum transmutatione corporali;* quippè cùm motus illi sensitivi appetitûs semper sint cum aliqua corporis alteratione, à qua *passionis* nomen obtinent.

Explicatur : Passio in primis dicitur *motus*, id est, commotio, et veluti quidam impetus, ut hæc vox sit loco generis. Additur *virtutis appetitivæ sensibilis*, ut per id incipiat discerni, cùm ab aliis motibus et transmutationibus, quas corpus nostrum subit, tum à voluntatis affectibus, qui et ipsi quadantenus dici possunt *motus.* Dum dicitur *ex imaginatione boni vel mali*, horum motuum propria causa assignatur; quippe proprium passionis motivum est bonum et malum imaginatione apprehensum, sicut proprium voluntatis motivum est bonum et malum intellectu apprehensum. Particulæ verò, *cum transmutatione corporali*, non modò adjunctum aliquod essentiam passionis concomitans significant, sed illius discrimen, tum à motibus voluntatis, quæ cum non resideat in organo corporeo, non se movet per corporalem transmutationem, tum à motibus partis sensitivæ cognoscitivæ, quæ licet sit affixa organo corporeo, per se tamen, saltem physicè, non transmutat corpus, sed solùm intentionaliter; passio verò etiam physicè corpus mutat,præcipuè ut notat D. Thomas 1. 2, quæst. 24, art. 12, ad 2. *cor ipsum*, nam ut ille ait, *in omni passione additur aliquid vel diminuitur à naturali motu cordis, inquantùm cor intensiùs aut remissiùs movetur secundùm systolen aut diastolen.*

Quantùm ad passionum divisionem, ut breviter recolamus, quæ tetigimus in quarta Physicæ parte, quæst. 3, art. ultimo. Passiones aliæ sunt partis concupiscibilis, aliæ partis irascibilis : Cùm enim sint motus sensitivi appetitûs, eo modo dividi debent, quo et ipse appetitus. Appetitûs autem alia pars dicitur *Concupiscibilis*, quæ scilicet versatur circa bonum et malum sensibile præcisè sumptum. Alia verò dicitur *Irascibilis*, quæ scilicet respicit bonum et malum sensibile, sub ratione ardui et elevati supra facilem animalis potestatem;

proindèque cum quadam pugna attingendum. Differunt autem passiones concupiscibilis à passionibus irascibilis, ut præclarè annotat D. Thomas 1, 2. quæst. 23, art. 2, quòd omnis passio partis concupiscibilis sit vel accessus ad bonum, vel recessus à malo, proindèque contrarietas eis inest, non secundùm accessum et recessum ab eodem objecto, sed secundùm objectorum, in quæ tendunt, diversitatem : At verò passiones partis irascibilis sunt vel recessus, vel accessus tam à bono quàm à malo: ideòque contrariantur invicem per accessum et recessum ab eodem objecto. Ut desperatio differt à spe, quod spes tendat in bonum arduum, desperatio verò ab illo propter difficultatem recedat : et similiter audacia differt à timore, quòd insurgat in malum fugandum, à quo timor recedit.

Passiones concupiscibilis sunt sex : amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et dolor. Amor est velnti pondus urgens in bonum, undè Augustinus: *Amor meus pondus meum.* Desiderium est quasi motus in bonum ex illo pondere procedens : Gaudium est quies in bono. E contra verò odium est veluti pondus retrahens à malo : Fuga est motus ex illo pondere causatus. Tristitia est violenta quies in malo.

Passiones irascibilis sunt quinque, spes et desperatio, audacia et metus, et ira, quæ caret contrario. Spes animum ad bonum in arduo situm erigit, Desperatio deprimit : Audacia insurgit in malum arduum, Timor seu metus succumbit. Ita verò in causam mali animum incendit, et ad vindictam acuit. Omnis passio partis irascibilis oritur ex passione partis concupiscibilis, et in eam terminatur. Quippe cùm pars irascibilis sit veluti ministra partis concupiscibilis, istiusque sit et tendere in bonum, et quiescere in bono; illius verò impedimenta removere.

Quantùm ad bonitatem et malitiam passionum, notissima est Stoïcorum sententia, quæ passiones non modò virtuti inutiles afferebat, sed etiam omnes omninò ut malas damnabat; cùm è contra Peripatetici laudarent passiones moderatas et per rationem regulatas, tanquam bonas. Sed cùm hæ duæ sententiæ adeò inter se pugnare videantur, D. Thomas 1. 2, quæst. 24, art. 2, annotat discrimen solùm in voce esse, cæterùm in re convenire. Stoïci enim cùm satis non discernerent voluntatem ab appetitu sensitivo, omnes animi nostri affectus per rationem regulatos vocabant *voluntates;* qui verò rationis præscriptum vel excederent, vel tardiùs sequerentur, græcè quidem πάθος, latinè verò *perturbationes, ægritudines, morbosque* appellabant : In quo sensu sumpta *passio*, quatenus scilicet à rationis regula recedit, etiam apud Peripateticos, mala est et vitiosa. At verò ut rationi obtemperat et cooperatur, nec ab ipsis Stoïcis condemnari potest.

Sed difficilior quæstio est, an passio, dum rationi voluntati-

que cooperatur, diminuat vel augeat voluntatis bonitatem. An, verbi gratia, Judex, qui cum passione ardoreque partis sensitivæ justitiam exercet, meliùs vel deteriùs agat, quàm si silente appetitu sensitivo totum opus pacatâ nudâque voluntate peragerel.

Ad hanc difficultatem explicandam D. Thomas utitur distinctione : Passio enim dupliciter ad rationem et voluntatem comparari potest, uno modo ut antecedens, alio modo ut subsequens. Aliquando enim præcurrentes passiones sollicitant et urgent voluntatem, etiam ad rem bonam, putà ad miserendum, puniendum, etc. Aliquandò è contra præcurrens ratio et voluntas passionum motus excitat, ut opus non frigidè, sed ardenter ac vividè peragatur. Quippe passiones sunt veluti igniculi quidam, attentionem, vehementiam, ardorem, vigoremque operi inspirantes. Sic Judex ad malos terrendos iram excitat, et miles adversùs hostem animum exacuit iracundiâ, quàm eleganter veteres Academici *fortitudinis cotem* dixerunt : Undè vulgatum illud Homeri :

Virtuti immitte furorem.

Hoc posito facilè elucescit difficultas : Nam passio præveniens trahensque post se voluntatem diminuit bonitatem, tum quia obnubilat judicium rationis ex quo ut fonte suo dependet bonitas moralis, quæ ideò, veluti turbato fonte rivulus, minùs pura est : Tum quia diminuit libertatem ; quippe cùm voluntas passionis impetu abrepta, sit minùs sui juris ac actûs domina. At verò passio subsequens non diminuit bonitatem, sed cùm dupliciter subsequi possit, uno modo per quandam redundantiam, quatenus voluntas, cùm fuerit intensa, secum rapit appetitum inferiorem; alio modo per electionem, quatenus voluntas expressè ac nominatim eligit aliquam passionem, putà irasci ad incutiendum timorem, dum subsequitur primo modo non addit quidem propriè, sed ostendit majorem bonitatem, imò quadantenus extendit ipsam : secundo verò modo addit ad bonitatem actionis. Ad perfectionem enim boni moralis spectat non solùm ut homo bene agat secundùm partem rationalem, sed etiam ut membra sua, omnesque affectus exhibeat arma justitiæ, ut loquitur Apostolus.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Passionibus partis concupiscibilis.

A passionibus appetitûs concupiscibilis incipimus, quòd illæ sunt et principia et termini passionum partis irascibilis. Con-

stat autem ex dictis eas esse sex numero; amorem et odium, desiderium et fugam, lætitiam seu delectationem, et tristitiam seu dolorem. De quibus ut ordine dicamus.

§ I.

De Amore et Odio.

Utrumque sub uno titulo discutiendum suscipimus, quia contraria contrariis innotescunt, ideòque, ut ait Aristoteles, oppositorum eadem debet esse scientia. Ut autem ab amore incipiamus; Amor (et idem proportionaliter dicendum de odio) duplex est, sensitivus et intellectivus : Amor intellectivus est ille affectus, quo voluntas sibi complacet in bono per intellectum apprehenso : Amor verò sensitivus, est illa sensitivi appetitûs passio, quâ sibi complacet in bono sensitivo, seu per sensum apprehenso. Addi potest et tertius, scilicet naturalis, qui est inclinatio uniuscujusque naturæ in id quod sibi conveniens est. De primo et tertio non agimus, sed solùm de sensitivo, cujus naturam, causas, et effectus hic explicare suscipimus. Incipiendo ergo ab ipsa ejus natura.

Amor variè à variis definitur. A Platonicis dicitur, *desiderium pulchri;* seu *animi nisus in pulchrum*. Verùm hæc definitio in duobus deficit. Primò quia confundit duas passiones, amorem scilicet et desiderium. Secundò quia diminuta est; quippè cùm amor sit omnis boni; pulchrum verò non videatur esse nisi quædam boni species. Siquidem omne pulchrum est bonum, sed non omne bonum est pulchrum; non enim dicimus pulchros sapores, sed bonos. Imò pulchrum sæpè non videtur esse terminus amoris, sed potiùs hamus et esca, quo bonum allicit ad sui amorem : Est enim pulchritudo veluti flos, splendor, diffusioque bonitatis quæ amatur. Sed de his exactiùs agendo de causis amoris. Alii definiunt amorem, *Motum appetitûs, quo animus bono adhæret*, adhæsione, inquam, non effectivâ, sed affectivâ. Verùm hæc definitio repugnantibus invicem terminis uti videtur; quippe cùm moveri in bonum, et adhærere bono videantur invicem opponi; non enim per motum in bonum, sed potiùs per quietem in bono, fit adhæsio voluntatis ad ipsum bonum. Placet igitur præ cæteris D. Thomæ definitio, quâ dicit amorem esse, *Complacentiam appetibilis, seu boni.*

Hanc ingeniosissimam definitionem explicat D. Thomas 1. 2, q. 26, art. 2, supponendo passionem esse effectum agentis in patiente. Quemadmodum ergo agens naturale dupliciter immutat patiens, primò quidem dando formam, quæ est principium motûs; secundò mediante formâ imprimendo motum, ut generans lapidem primò dat ei gravitatem, secundò me-

diante gravitate motum ad centrum : « Sic, » ut verbis ejus utar, « appetibile dat appetitui, primò quidem quandam co-« aptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appe-« tibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile, nam appetitivus « motus circulo agitur, ut dicitur in 3, de anima : Appetibile « enim movet appetitum, faciens in eo quodammodo ejus in-« clinationem » (id est, imprimendo in ipsum quasi pondus aliquod gravitans, et absque vi inclinans ipsum appetitû in bonum) « et appetitus tendit in appetibile realiter consequen-« dum, ut sit ibi finis motûs, ubi fuit principium. Prima ergo « immutatio appetitus ab appetibili » (id est, illa coaptatio qua bonum appetibile immutat appetitum, illum sibi appropriando, vendicando, et ad se inclinando per impressionem cujusdam metaphorici ponderis ac gravitatis quæ sit principium tendendi in ipsum) « vocatur » amor, « qui nihil aliud « est quàm complacentia appetibilis : Ex hac complacentia « sequitur motus in appetibile, qui est desiderium : et ultimò « quies, quæ est gaudium. »

Dices : Complacentia non videtur esse nisi quoddam amoris rudimentum, inchoatio, delineatio, prælibatio, et, ut ita dicam, aurora, ergo malè definitur amor per complacentiam, sicuti si dies per auroram, et fructus per florem definiretur.

Respondeo complacentiam esse ipsissimum amorem : Sed considerari potest in duplici statu : Primo ut recens, infirma, tenera, necdum appetitûs plenè domina, cùm scilicet bonum nondum rapit, sed solùm leviter commovet et agitat appetitum : et tunc non dicitur propriè *amor*, sed potiùs inchoatio amoris, aut simpliciter *complacentia*. Secundò eadem complacentia considerari potest, ut jam robusta, firma, constans, ac appetitum sibi perfectè subjiciens, cùm scilicet bonum non leviter tantùm commovet, sed potenter inclinat ad se appetitum : et tunc dicitur propriè ac perfectè *amor*.

Porrò complacentia illa boni robusta, constans, ac vehemens, si sit cum quadam electione, quâ judicio discretivo bonum aliquod ex multis deligitur, in quod affectus tendat, dicitur *Dilectio :* Si verò præcisè sit ex impressione forti ipsius boni rapientis affectum, retinet simplicis *amoris* nomen. Unde præclarè Dionysius 4. cap. de Divin. nom. dicit, « quod quibusdam sanctorum visum est divinius esse nomen « amoris quàm dilectionis ; » quia scilicet, ut egregiè interpretatur D. Thomas 1. 2, quæst. 26, art. 3 ad 4. « Magis homo « in Deum potest tendere par amorem passivè quodammodo « ab ipso Deo attractus, quàm ad hoc eum propria ratio pos-« sit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis. Et propter « hoc divinior est amor quam dilectio. » Si autem complacentiæ accedat ingens quædam boni amati appretiatio, qua-

tenus id quod amatur magni pretii æstimatur, tunc vocatur *caritas*, quæ idcirco locum habet propriè in amore divinorum, non verò nisi impropriè in amore bonorum corporalium, quæ sunt vilis pretii. Si demum talis complacentia sit personæ cui tanquam nobis ipsis volumus bonum, vocatur *amor amicitiæ*, præcipuè cùm reciprocatur; vix enim placere potest persona in seipsa, eique bonum velle possumus, nisi vicissim illa nobis bonum velit. Complacentia verò boni quod personæ volumus, sive nostræ, sive alienæ, vocatur *amor concupiscentiæ;* maximè quandò tale bonum nobis ipsis volumus.

Quantùm ad causas amoris, prima et præcipua, imò quæ est aliarium ratio, est bonum. Amor enim est passio quædam appetitûs, et complacentia amantis ad rem amatam. Patet autem solùm bonum esse proprium appetitûs motivum, nullamque rem placere, nisi quatenus conveniens est appetitui, proindèque bona. Si autem dicas etiam pulchrum esse causam amoris, imò inter ejus causas efficacissimam, respondeo cum D. Thoma, pulchrum contineri sub bono, imò idem esse secundùm rem cum illo, solumque ab eo ratione differre. Undè sicut pulchrum est bonum, imò quædam excellentia, diffusio, flos, splendorque bonitatis, juxta Platonicos, ita est causa efficacissima amoris. Quomodo autem bonum et pulchrum differant quadantenus, egregiè D. Thomas explicat 1. 2, quæst. 27, art. 1 ad 3, his verbis : « Cùm bonum sit quod « omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur « appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quòd in ejus « aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Undè illi sensus « præcipuè respiciunt pulchrum, qui maximè cognoscitivi « sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes ; dicimus « enim pulchra visibilia, et pulchros sonos. In sensibilibus « autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis ; « non enim dicimus pulchros sapores et odores. Et sic patet « quòd pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad « vim cognoscitivam, ita quòd bonum dicatur id, quod sim- « pliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id, « cujus ipsa apprehensio placet. » Ex quo inferendum obiter, res tantò pulchriores esse, quantò magis habent de cognoscibilitate; proindèque in spiritualibus pulchritudinem longè excellentiorem reperiri, quàm in corporalibus.

Secunda causa amoris est similitudo : Undè proverbium, *simile simili gaudet;* et Eccles. 13. *Omne animal diligit sibi simile.* Verùm præclarè D. Thomas duplicem distinguit similitudinem ; primam, quæ sita sit in eo quòd utrumque habeat idem actu, sicut duo homines sunt in humanitate similes, et duo alba in albedine. Secundam, quæ in eo sita sit, ut unum in potentia, non purè susceptiva, sed coaptata et

inclinata, id habeat, quod aliud habet in actu : Potentia enim habet quandam similitudinem ad actum suum, non solùm quatenus est quædam inchoatio ejus, et in ipsum tendit et inclinatur, sed etiam quatenus est ipsi commensurata; omnis autem commensuratio est quoddam similitudinis genus. Prima similitudo fundat amorem amicitiæ : simile enim reputatur ut unum suo simili, proindèque affectus unius se habet et tendit ad aliud sicut ad se ipsum, in quo sita est ratio amicitiæ. Undè naturaliter homo homini amicus est propter naturalem similitudinem, et civis civi, propter politicam similitudinem, etc. Secunda verò similitudo est causa amoris concupiscentiæ; quia unicuique existenti in potentia inest appetitus sui actûs, in cujus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. Attamen per accidens prima similitudo causat odium, quatenus in consecutione boni unum simile impeditur aliquando a suo simili; quo fit, ut ipsum odio habeat tanquam noxium sibi. Undè juxta Proverbium ex Aristotele depromptum, *Figulus figulo invidet*, quatenus ab eo impeditur in suo lucro; et inter superbos semper sunt jurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam singulariter cupiunt. Ad has amoris causas aliæ reduci videntur, ut familiaritas, sympathia, societas et communicatio in aliquo bono, etc.

Effectus amoris cùm innumeri sint, sex præcipuè à D. Thoma recensentur. Primus est, unio; secundus, adhæsio; tertius, ecstasis; quartus, zelus; quintus, læsio amantis; sextus demum universalis quidam influxus in omnia quæ aguntur ab amante.

Et quidem unio adeo proprius amoris effectus est, ut Dionysius eum vocaverit *virtutem unitivam*; et Augustinus 8. de Trinit. cap. 10. « Amor, inquit, est quasi junctura quæ« dam duo copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, « et id quod amatur. Verùm quia non omnis unio est amoris « effectus, ideò annotat D. Thomas 1. 2. q. 28. a. 1. ad 2. » « Quod unio tripliciter se habet ad amorem : Quædam enim « unio est causa amoris, et hæc quidem est unio substantia« lis, quantùm ad amorem quo quis amat seipsum. Quantùm « verò ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis. « Quædam verò unio est essentialiter ipse amor; et hæc est « unio secundùm coaptationem affectûs, quæ quidem assimi« latur unioni substantiali, inquantùm amans se habet ad « amatum, in amore quidem amicitiæ, ut ad seipsum, in « amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid suî. Quædam « verò unio est effectus amoris, et hæc est unio realis, quam « amans quærit de re amata. Ut enim Philosophus dicit 2. « Polit. cap. 2. Aristophanes dixit quòd amantes desiderarent « ex ambobus fieri unum; sed quia ex hoc accideret aut am-

« bos, aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit « et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquan-« tur, et in aliis ejus modi conjungantur. »

Mutua verò adhæsio et inhæsio dupliciter causatur ab amore. Primò quantùm ad cognitionem, quatenus amor altè defigit amatum in apprehensione amantis. Undè Virgilius Didonis amorem describens ait,

Multa viri virtus animo, multusque recursat
Gentis honos; hærent infixi pectore vultus.

Vicissimque idem amor amantis cogitationem defigit in amatum, sicque efficit ut perpetuâ contemplatione ipsi inhæreat. Secundò quantùm ad effectum, quatenus et amatum possidet affectum amantis, ipsique per intimam complacentiam imprimitur, ac omnes ejus motus causat, non quasi per extrinsecam vim, sed per interiorem inclinationem, undè et amor dicitur *intimus*, et dicuntur *viscera charitatis* : et vicissim amans omnes affectus suos defixos habet in amato, ut non immeritò dixerit Plato, *animam magis esse ubi amat, quàm ubi animat*. Imò per amorem amicitiæ ea inhæsio mutua perfectius fit per effectivam quandam identitatem, quatenus amicus amicum reputat ut unum sibi, et ut alterum se.

Ecstasim autem causat amor, et secundùm apprehensionem, et secundùm affectum. Secundùm apprehensionem quidem, quatenus facit ut amans suî oblitus, de amato duntaxat cogitet, sicque feratur extra propria, in quo ratio exstasis consistit. Secundùm affectum verò, quatenus amatum ita curas affectusque omnes amantis rapit, ut propriis neglectis, de amato solum sollicitudinem habeat, sicque extra seipsum exeat.

Zelus verò causatur ab amore, quatenus amor, cùm intensus fuerit, non solùm fertur in amatum, sed etiam acriter repellit omne sibi contrarium et repugnans, in quo sita est ratio zeli. Verùm in hoc differt amor concupiscentiæ ab amore amicitiæ, quod ille repellat non tam contraria amato, quàm possessioni quam de ipso habere quærit. Sicut vir cujus zelus in amore concupiscentiæ fundatur, non tam repellit ea quæ displicent uxori, ipsique contrariantur, quàm quæ opponuntur singulari ejus possessioni. At vero amor amicitiæ per zelum repellit ea quæ opponuntur ipsi amico ac bono illius, insurgendo in ea quibus ille offenditur. Et ideò de illis bonis; quæ sic possidentur à pluribus, ut à singulis integrè habeantur, qualia sunt bona divina, non est zelus concupiscentiæ, sed solùm quasi amicitiæ.

Læsionem amantis causat amor vel ratione sui materialis, id est, illius corporalis transmutationis, quæ ad rationem omnis passionis pertinet, quandò fuerit intensior; quippe cùm

spiritus, quibus præ cæteris passionibus amor dominatur, nimis commoveat, intendat, exhauriat ac consumat. Vel etiam ratione sui formalis, quando inordinatus est et his rebus adhæret quæ nec decent, nec congruunt amanti. At verò si rectus sit, et vero bono adhæreat, non lædit sed magis perficit amantem. Quippe, ut inquit D. Thomas, « amor significat « coaptationem quandam appetitivæ virtutis ad aliquod bo- « num. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi « conveniens, ex hoc ipso læditur; sed magis si sit possibile, « proficit et melioratur. Quod verò coaptatur ad aliquid, quod « non est sibi conveniens, ex hoc læditur et deterioratur. » Præcipuè quia cùm amor sit fons affectuum et motuum, si sit malus, eos omnes in sua radice ac fonte corrumpit.

Est demùm amor causa omnium quæ ab amante aguntur, non modò quatenus, ut inquit Dionysius cap. 4 de div. nom. *propter amorem boni omnia agunt, quæcumque agunt;* aut quatenus bonum amatum habet rationem finis, qui movet agens ad agendum : sed etiam quia est dominus appetitùs, cujus est applicare ad agendum; radix omnium affectuum ac passionum, quibus movetur animal; et potentissimus motor urgentissimè stimulans, efficacissimè applicans, imò agendi vires, industriam, ac perseverantiam miro quodam modo inspirans.

Præter hos celebriores amoris effectus, quatuor alios proximos ei attribuit : Hi sunt liquefactio, fruitio, languor, et fervor. Liquefactio opponitur congelationi : Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, quatenus, ut dictum est, amatum subintrat amantem ipsumque penetrat et intimè pervadit. Undè cordis congelatio vel durities est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam cordis mollificationem, quâ seipsum pervium exhibet amato subintranti. Si verò amatum est præsens, amor causat fruitionem, quæ est affectivus quidam boni possessi complexus, quo amans ipsum veluti astringit ac ardenter retinet. Si autem bonum amatum fuerit absens, amor languorem causat, qui est dolor, tædium et quidam impatientis animi defectus ac deliquium. Sed ne in hoc misero statu torpeat animus, amor reficit, excitat, acuit, contenditque omnes vires; sicque causat fervorem, qui est veluti quædam æstuantis animi ebullitio : sicque fiunt amoris quasi paroxysmi, quibus animus à deliquio languoris, in ardorem, impetum vivacitatemque fervoris alternatim inducitur.

Quæ de odio dicenda essent : ex his quæ de amore dicta sunt satis innotescunt; unum admiratione dignum est, odium scilicet, quantumvis sit ab amore diversum, ab eo tamen pro-

duci, nasci, ac educari. Amor enim quoddam pondus animi est: Undè sicut ab eodem pondere producitur et accessus ad centrum, et recessus à puncto quod centro opponitur; ita et ab eodem amore sit, et quòd animus inclinetur in bonum, ipsique commensuretur, coaptetur, conformetur, ac in illo complaceat; et quòd ea quæ bono amato repugnant, repugnent quoque amanti, displiceant et ingrata sint, in quo sita est odii ratio.

§ II.

De Desiderio et Fuga.

Desiderium et fuga sunt veluti quædam animi pennæ, quibus et ad bonum absens fertur, et malum quàm longissimè potest, devitat et fugit. Quippe cùm animalis commoda et bona extra ipsum sint, mala verò in ipsum incurrere possint, conveniens fuit ut his duobus veluti pedibus instrueretur, quibus et mala fugere, et bona prosequi valeret. De his ut paucis dicamus,

Desiderium variis nominibus exprimi solet: Dicitur enim in primis, *cupiditas* ac *concupiscentia*; quanquam hæc nomina paulò latiùs sumi soleant pro aliis appetitûs concupiscibilis affectibus, præcipuè pro amore; nec ad desiderium significandum derivata, simplex, innocens, aut qualecumque desiderium signent, sed ardentius, effræne, immoderatum, ac rationem non sequens, sed turbans ac rapiens. Solet etiam aliquando vocari *libido*, sed illa vox ex usu fermè restringitur ad illum impetum significandum, quo voluptates tactûs inordinatè appetuntur, sicut et ambitio ac avaritia non simplex, sed vitiosum honoris ac pecuniæ appetitum exprimunt. Undè hujus affectûs, prout ab ordinato et inordinato abstrahit, proprium nomen est *desiderium.*

Definitur autem desiderium: Motus seu affectus appetitûs sensitivi tendens in bonum absens; seu, quo prosequimur consecutionem boni. Quatenus dicitur *affectus*, convenit cum aliis passionibus; cæteræ verò particulæ distinguunt desiderium ab aliis affectibus partis concupiscibilis. Nam amor est affectus quo complacemus nobis in bono sive præsente, sive absente; Delectatio verò versatur circa bonum præsens et possessum; at verò desiderium est propriè boni absentis. Imò per easdem particulas differt desiderium à passionibus partis irascibilis; præcipuè à spe, cui magis affine videtur: spes enim non est qualiscumque absentis boni prosecutio, sed ardui ac difficultatibus circumsepti; nec quomodocumque in illud tendit, sed cum quadam erectione, conatu, ac lucta contra difficultates animum deprimentes. At verò desider

est simplex animi motus et affectus in bonum absens, quatenus præcisè bonum.

Verùm natura desiderii præclariùs adhuc elucescere potest, si observemus ex dictis, hunc affectum medium esse inter amorem et gaudium, istumque habere ut principium, illud verò ut terminum. Quippe amor pondus quoddam animi est, ipsum inclinans fortiter et suaviter in bonum. Unde quemadmodum in rebus naturalibus, si avulsæ ac remotæ sint à centro suo, ex pondere nascitur conatus ac motus ad repetendum centrum, quo adepto, cessat talis motus eique quies succedit; ita in animo, si bonum amatum sit absens, ex amore nascitur ille motus ac impetus, quo rapimur in illud, quique *desiderii* nomine intelligitur; obtento verò bono, illi motui succedit quies in bono, quæ est delectatio.

Desideria, cùm sint innumera, generaliùs dividuntur in naturalia, et non naturalia. Desiderium naturale est, quod oritur ex indigentia naturæ, ac tendit in bonum, quo talis indigentia removetur : Ejusmondi sunt cupidates cibi et potûs, et aliorum naturæ necessariorum. Desiderium non naturale est, quod oritur non ex naturæ necessitate, sed ex appetentis judicio, et fertur in id quod appetens sibi judicat conveniens, præter id quod natura requirit, cujusmodi sunt lautiores cibi, pretiosa vestimenta, pecuniæ, honores, res pulchræ, etc. Desiderium naturale facilè expleri potest, et tendit non modò in aliquid finitum, sed etiam modicum; natura enim paucis contenta est. At verò desiderium non naturale inexplebile est ac infinitum, ideòque à quibusdam non immeritò vocatur *inane*, non solùm quia tendit in res minimè necessarias, sed quia nullo bono plenè satiari ac impleri potest; Undè præclarè Lucretius cor æstuans ejusmodi desideriis vocat *Pertusum*, quòd nullo bono impleatur. Hujus ratio est, quia procedit ex rationis apprehensione : ratio autem in infinitum procedit, quatenus ex una cogitatione sibi viam parat ad aliam, sicque perpetuam quandam desideriorum seriem infibulat. Aliam hujus rationem affert D. Thomas ex eo petitam, quòd naturale desiderium fertur solùm ad ea quæ habent rationem medii ad solatium naturæ. Cùm ergo media intantùm appetantur, inquantùm conducunt fini, naturale desiderium non appetit res in infinitum, sed solùm quantùm exigit naturalis necessitas. At verò ratio sibi præstituere potest finem in his quæ cupit; putà in divitiis; cùm ergo finis appetatur non secundùm aliquam mensuram, sed quantum possibile est, desiderium consequens apprehensionem rationis cupit res absque mensura, putà habere divitias quantùm possibile est. En id scitè expressum ab Horatio lib. 1. Satyr. 1.

> At bona pars hominum decepta Cupidine falso,
> Nil satis est, inquit; quia tanti, quantum habeas, sis.

Notatque ibidem, avaros, quod pro fine pecuniam habeant, et non ut medium, illi parcere tanquàm rei sacræ.

> .... Congestis undique saccis
> Indormis inhians, et tanquam parcere sacris
> Cogeris, aut pictis tanquam gaudere tabellis.

Causa desiderii est amor cum indigentia. Amor quidem, ex quo, ut superiùs dictum est, dimanat ut à suo principio, non secus ac motus deorsùm ex gravitate. Indigentia verò, quia non omnis amor desiderium parit, sed indigus ac privatus bono amato. Verùm cùm duplex desiderium distinxerimus, naturale et innaturale; primum nascitur ex vera naturalique indigentia, quatenus natura dimota à suo bono, id est, à debita dispositione (ut dum stomachus aridior calidiorque factus fuerit, quàm par sit ad benè naturaliterque se habendum) creat illarum rerum cupiditatem, quibus ad pristini statûs restitutionem opus est; idque vel per modum innati motûs, in his quæ sensu carent, vel per modum animalis affectûs, in rebus sensu præditis. Desiderium verò non naturale nascitur ex indigentia per judicium rationis apprehensa; quatenus scilicet cùm in homine facultates sensitivæ, per conjunctionem ad rationem, quandam elevationem sortiantur, appetitus sensitivus ex hoc habet ut feratur ad res, non modò quatenus naturæ conveniunt, sed etiam quatenus per rationem disponuntur. Cùm ergo ratio ex his sensibilibus quædam ut bona apprehendat, quæ tamen naturæ necessitatem non concernunt, puta vestes pretiosas, picturas, gemmas, opes, etc. eorum indigentia apprehensa desiderium creat illudque tantò vehementius naturali, quantò ex altiori fonte derivatur.

Quantùm ad effectus desiderii, cùm inter illos effectiva unio et ecstasis haberi possint, quatenus desiderium, tanquam amoris minister, tendit ad unionem amantis cum bono amato, amantemque veluti extra se abripit, ut in rem amatam ferat; præterea recenseri possunt quidam ei peculiares; cujusmodi sunt in primis tædium, quod est dolor ex dilatione boni desiderati natus; importunitas, quæ est nimia molestaque sollicitatio rei desideratæ; suspiria, quæ huic affectui adeò propria sunt, ut pene cum eo synonyma sint, suntque retenti spiritus quasi eructationes, fiuntque quatenus in desiderio appetitus spiritum intus trahit, ut illum deinde quasi ejaculetur in rem amatam, non secus ac sagittarius cordam arcûs simul cum telo ad se trahit, ut fortius deinde illud in scopum expellat. Accenseri etiam potest inter effectus, aut certè proprietates desiderii conatus ille quo in res prohibitas prorumpit, juxta vulgarum illud Ovidii,

> Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata;

Imò quòd sæpè vires ex difficultate ac dilatione acquirat, sæpèque ex nimia rei facilitate moriatur. Hujus autem ratio reddi potest, non solùm quia in prohibitis libertas, in arduis victoria desideratur; quæ duo, cùm sint bona excellentissima, reddunt res, quibus conjunguntur, longè optabiliores, sicque desiderium augent et vehementiùs intendunt; sed etiam ex ipsa desiderii natura. Ille siquidem affectus nihil aliud est, quàm quidam conatus in bonum, seu quasi telum, quod in bonum tanquam in scopum vibratur : undè quemadmodum res difficiles majorem conatum exposcunt, et sagittarius in scopum remotum majori vi, quàm in propinquum, telum mittit, sic animus majori conatu et connisu in ea bona tendit, quæ vel prohibitio, vel difficultas, vel dilatio quasi à nobis elongat.

De fuga, cùm ea quæ circa illam dici possent, videantur satis innotescere ex dictis circa desiderium, non est cur operatiùs disseramus. Unum cum D. Thoma libet annotare, hunc nempè affectum proprio carere nomine; undè metaphorico ac paulò communiori exprimitur, nempè *fugæ*, seu *aversationis*.

§ III.

De Lætitia seu delectatione, et tristitia seu dolore.

Hæ duæ passiones sunt omnium aliarum termini, quemadmodum amor et odium principia. Omnis enim animi nostri affectus ex amore boni, aut odio mali nascitur, et in delectationem aut dolorem desinit ac consummatur. Undè inter passiones præcipui momenti sunt, proindèque paulò accuratiùs explicandæ, incipiendo ergo à prima :

Delectatio variis nominibus exprimi solet : Dicitur enim *gaudium*, *lætitia*, *exultatio*, *jucunditas*, *voluptas*, *hilaritas*, etc. Quæ nomina ita exponi possunt ex D. Thoma, ut *delectatio* sit proprium, genericumque illius affectûs nomen; *gaudium* verò illum significet quatenus ad rationalem partem attinet, cætera verò à quibusdam illius effectibus imponuntur : « Nam, ut inquit sanctus Doctor 1. 2. quæst. 31. art. 3 ad. 3, « lætitia imponitur à dilatatione cordis, ac si diceretur *latitia*. « Exultatio verò dicitur ab exterioribus signis delectationis in- « terioris, quæ apparent exteriùs, inquantùm scilicet interius « gaudium prosilit ad exteriora. Jucunditas verò dicitur à qui- « busdam specialibus lætitia signis, vel effectibus, præcipuè « jocis. » At verò *voluptas* à volendo deduci videtur, quatenus delectatio est maximè inclinationi conformis, quamquam frequenter hoc nomen restringatur ad delectationes corporales.

Definiri autem potest hic affectus prout voluntati ac sensibili appetitui communis est : Quies appetitûs in bono ; seu Affectus causatus ex apprehensione boni possessi. Prout verò specialiter restringitur ad sensitivum appetitum, Passio facta in appetitu ex præsentia boni sensibilis, seu Quies in bono sensibili. Hæ definitiones ex dictis innotescunt. Quippe quemadmodum, ut diximus, ex amore boni nascitur quidam motus in ipsum, si sit absens, qui dicitur *desiderium;* ita ex eodem amore nascitur quies, seu tranquilla quædam appetitûs benè se habentis pax, quando bonum apprehenditur ut præsens. Porro quies et pax illa in bono non est accipienda merè privativè, pro cessatione omnis motûs; sed positivè, pro quodam affectu seu immutatione sancta in appetitu, quatenus cùm antea elongatus à bono, ac tanquam extra centrum suum positus, violentiam quandam pateretur, ex possessione boni ac conjunctione cum ipso benè se habet ac quasi statui sibi proprio et optimo redditur. Unde Aristoteles 1. Rethor. cap. 2. definit voluptatem : ***Motionem animi et constitutionem subitam ac sensibilem in statu naturæ suæ convenienti;*** sumendo *motionem* non pro tendentia ad ulteriorem terminum, sub qua ratione quieti opponitur, sed pro quadam mutatione facta ex adeptione termini ; mutatione, inquam, non successiva, ut est ambulare, loqui, etc., sed subita, qualis est visio, intellectio, etc. Unde etiam D. Thomas advertit delectationem non fieri in tempore per se, sed solùm per accidens, eo quòd boni possessio à qua causatur, consistit in successione, ac veluti per particulas dispensatur.

Delectationum autem quædam sunt intelligibiles ac spirituales, quæ scilicet mente ac voluntate percipiuntur, ut ea quæ consistit in contemplatione veritatis : quædam verò sensibiles, quæ sensibus apprehenduntur et ad appetitum sensitivum pertinent; ut ea quæ in cibo, potu, pulchrarum rerum aspectu percipitur. Primæ sunt secundùm se perfectiores, puriores, ac majores ; tum quia percipiuntur à potentia nobiliori, mente scilicet, quæ sensitivis potentiis longè præstat; cujus signum est, quòd, ut notat Augustinus, nemo est qui non vellet magis carere visu corporali, quam intellectu, eo modo quo bestiæ et stulti carent : Tum quia sunt de nobiliori bono; spirituale enim bonum eminentius est bono sensibili; cujus signum est quòd propter bonum spirituale homines abstinent à maximis corporalibus voluptatibus, putà propter honorem et virtutem : Tum demum quia bona spiritualia perfectiùs, intimiùs, ac firmiùs possidentur quàm sensibilia; unde cùm possessio boni sit causa delectationis, majorem quoque creant delectationem. Attamen delectationes corporales respectu hominis sunt vehementiores propter tria, ut notat D. Thomas 1. 2. quæst. 31. art. 5. « Primo quia sensibilia sunt magis nota

« quoad nos, quàm intelligibilia. Secundò quia, cùm sint passiones sensibilis appetitûs, sunt cum aliqua transmutatione corporali, quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam à superiori appetitu ad inferiorem. Tertio quia delectationes corporales appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales defectus, vel molestias ex quibus tristitiæ sequuntur. » Unde dupliciter delectant, et propter bonum quod afferunt et maximè propter malum quod auferunt. Imò quia, ut ait Aug. lib. 83. qq. quæst. 36. nemo est qui non magis dolorem fugiat, quàm appetat voluptatem, idcircò voluptates sensibiles ardentiùs cupiuntur, eo quòd tristitiam, quâ ferè homo semper aliqua ex parte premitur, deliniunt Imò quædam avidè quæruntur et delectant, in quibus nihil aliud boni apparet, nisi quòd auferunt tristitiam quæ est ex labore; ut otium, ludus, et alia quæ ad requiem pertinent.

Sensibilis verò delectatio, non secus ac desiderium, rursus dividi potest in naturalem, et non naturalem; seu ut vocat Aristoteles 1. Rhetor. cap 2. in eam *quæ rationis expers est*, et eam *quæ est cum ratione*. Delectatio naturalis et rationis expers est, quæ causatur ex perceptione boni purè naturalis, quodque per sensum apprehenditur ut bonum, præcisè quia naturæ convenit: ejusmodi est quæ in cibo potuque percipitur; et hæc brutis competit, etiam quadantenus purior quàm homini. Delectatio verò non naturalis, sed altior naturali, quæque est cum ratione, est illa quæ causatur *ex persuasione rationis*, id est, quia rationi sensuique, quatenus rationem in homine aliquatenus participat, conveniens est. Ejusmodi est delectatio illa quam etiam in appetitu sensitivo percipimus ex consecutiono honoris, famæ, victoriæ, opum, et aliarum ejusmodi rerum, quas solus homo inter animantia quærit et amat.

Quantùm attinet ad causas delectationis, prima et universalior est operatio; tum quia omnis delectatio ex aliqua operatione nascitur, saltem ex consecutione ipsius boni, et cognitione illius ut præsentis : Tum quia ipsa operatio quoddam bonum est, et ut decentiùs attentiùsque fiat, voluptatis illecebris à natura conditur; ut præcipuè videre est in his operationibus quæ ad individui conservationem, et ad speciei propagationem pertinent, quas ut animal libentiùs exequeretur, condimento voluptatis naturæ Auctor commendavit. Attamen quia operatio intantùm delectat, inquantùm potentiæ agentis commensuratur, si excedat, fit laboriosa et molesta, proindèque ampliùs non delectat, sed cruciat.

Secunda causa delectationis est alternatio : Nam juxta Proverbium *Placet varietas;* quod admirans Augustinus 8. Confessionum, cap. 3. *Quid est hoc Domine, Deus meus*, inquit,

cùm tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, et quædem de te circa te semper gaudeant quod hæc, rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet? Hujus verò rationem egregiè reddit D. Thomas : Tum quia natura nostra transmutabilis est, ideòque transmutatione ut re sibi connaturali gaudet : Tum quia cùm delectatio fiat exactione mediocri et non superexcedente rei delectabilis, quando continuata præsentia ejus incipit excedere mensuram naturalis habitudinis, efficitur onerosa ac molesta, proindèque remotio ejus ex successione contrarii fit delectabilis : Tum demum quia homo desiderat totum cognoscere. Cùm ergo quædam non possint apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, et aliud succedat, et sic totum sentiatur. Imò nimia prioris mora incipit esse tædiosa, quatenus posterioris cognitionem differt; undè Augustinus, lib. 4 Confess., c. 11 : *Non vis*, inquit, *stare syllabam, sed transvolare, ut alia veniant et totum audias.*

Tertia et quarta causa delectationis sunt spes futuri boni et memoria præteriti. Cùm enim ex præsentia boni nascatur delectatio, hæc duo bonum in re absens quadantenus animo præsens efficiunt : Nam per memoriam ea quæ jam in re sunt elapsa recolimus, ac nobis repræsentamus; per spem verò quandam futuri boni prælibatam possessionem degustamus, quatenus adeptionem ejus nostræ potestati inesse sentimus. Sed cur etiam præterita mala, dum recoluntur, delectant? Juxta illud Homericum,

> Nam delectatur, memor est quicunque laborum,
> Cùm res est multas passus, multasque peregit.

Respondet Aristoteles 1 Rhetor, cap. 11, id fieri ex eo quod exantlati labores relinquunt post se aliquid honestum et bonum, quod cùm fiat præsens animo recolendo mala præterita, delectat. Addi potest quòd labores insignes pertulisse, periculaque evasisse, est aliquod victoriæ genus, felicitatis pars, et res admiratione dignum efficiens. Cùm igitur victoria, felicitas, illæque res, quæ nos admiratione dignos efficiunt, maximè animum delectent, consequens est, ut dum præteritos labores et superata pericula cogitamus, ex hoc maximè delectemur. Verùm id mirum magis, quòd non solùm memoria dolorum, sed etiam ipse dolor, luctus, lacrymæque, quibus ob absentiam rei amatæ perfundimur, sunt quædam delectationis causæ. Et quidem de luctu et lacrymis dici posset, intantùm causare delectationem, inquantùm mitigant ac deliniunt amaritudinem doloris ob absentiam rei amatæ nos prementis, eam exteriùs effundendo et quasi propulsando. Verùm alia ratio ex D. Thoma et Aristotele reddi potest, quia hæc omnia faciunt

vivaciorem memoriam ac cogitationem rei dilectæ; undè, ut inquit Aristoteles 1, Rhetor, cap. 11 : *Licèt molestia sit in eo quòd talis res non adsit, attamen voluptas in eo est, quòd quis recordetur, et vident quodammodo illam, et quid ipse ageret, qualisque esset.*

Quinta causa delectationis est similitudo : Nam, *Simile simili gaudet*, et juxta frequentata Græcis proverbia, *cognoscit fera feram; Et, Semper graculus cum graculo.* Similitudo enim ea est quædam unitas, sicque bonum bono unitum ipsum auget, undè consequitur delectatio. Verùm quia per accidens ex similis accessu bonum proprium corrumpi potest, ut dum figulus figulum in suo lucro turbat; ideò ex hoc fit, ut aliquando simile suum simile abominetur.

Porro ne singulatim omnia prosequar, inter delectationis causas recenseri possunt, tum admiratio, quatenus novi alicujus cognitionem secum affert, ampliorem que pollicetur; undè rara et mira sunt jucunda, sicut et omnes repræsentationes rerum, etiam in se minimè delectabilium : *Gaudet enim anima*, inquit D. Thomas, *in collatione unius ad alterum ; quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis:* Tùm beneficentia, quâ fit homini quædam imaginatio abundantis boni in ipso existentis : Tum etiam ira, quæ, ut ait Homerus, *melle effuso longè dulcior est*, quatenus spem facit vindictæ, quæ jucunda est; *Inquantùm*, inquit D. Thomas, *videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione. Cùm enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus, et ideò appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis.* Similiter amari, laudari, suspici, delectationem creant, quatenus sunt signa boni existentis in nobis, maximè dum fiunt à sapientibus. Imò vincere, redarguere, aliosque increpare jucunda sunt, non quatenus aliis malum inferunt, sed quatenus pertinent ad bonum proprium, quòd homo plus amat, quàm malum alterius adversatur. Vincere enim est delectabile, inquantùm per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ; et propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maximè delectabiles. Redarguere autem et increpare est delectationis causa, tum quia homo per hoc alteri benefacit, quod jucundum est; tum præcipuè quia hoc facit homini imaginationem propriæ sapientiæ et excellentiæ: increpare enim et corrigere est sapientum et majorum.

Effectus delectationis sunt, in primis dilatatio duplex; altera propriè sumpta, quatenus in gaudio cor sese explicare ac diffundere videtur, spiritusque difflati sese uberiùs effundunt, quasi in occursum boni pergentes, tantâ aliquando licentiâ, ut cor ipsum nimis destituant, sicque deliquium ac mors

sequatur; quam ob causam multi ex nimio inopinatoque gaudio exspirasse leguntur : nisi mavis ejusmodi genus mortis causari, non ex eo præcisè quòd spiritus cor deserant, sed quòd nimis pulmones dilatent, nimiâque sanguinis affusione cor obruatur; sicque tam respiratrice quàm pulsatrice virtute afflictatâ, quasi duobus vitæ cardinibus concussis, deliquium, imò interitus inferatur. Altera verò dilatatio est metaphorica, quatenus in lætitia, et apprehensio ex perceptione boni convenientis perfectionem quandam assequitur, quæ est spiritualis quædam magnitudo; et affectus, ut pleniùs bonum capiat, sese explicare videtur.

Secundus delectationis effectus est creare sitim ac desiderium suî, non modò quando absens memoriâ recolitur, sed etiam quando incipit haberi et nondum perfectè habetur : tunc enim delibatio ejus acuit desiderium pleniùs eam degustandi. Verùm postquam usque ad satietatem percipitur, causat suî fastidium ac nauseam, ut patet in delectatione ciborum aliorumque sensibilium, in quibus duntaxat locum habet id fastidii genus : nam spirituales delectationes quo pleniùs habentur, eo ardentiùs appetuntur.

Tertius effectus delectationis sensibilis est, impedire usum rationis, vel ipsum penitùs absorbendo, si delectatio maxima sit et omnem animi intentionem ad se rapiat; vel saltem si immoderatior sit, multùm distrahendo. Delectatio enim, ut egregiè notat Marsilius Ficinus, est *esca et veluti hamus spirituum*, qui neglectis aliis functionibus ad eam percipiendam affatim accurrunt : Vel demum vigorem judicii practici emolliendo; Undè Aristoteles 6. Ethicorum cap. 5. dicit, *quod delectatio corrumpit existimationem prudentiæ.*

Quartus demum delectationis effectus est, perficere propriam operationem quâ percipitur. Tum quatenus et ipsa est quoddam bonum, proindèque addita bono operationis ipsum auget, decorat, condit, ac perficit : Tum præcipuè quatenus allicit attentionem, intentionem contentionemque virtutis agentis. Est enim condimentum quoddam reddens operationem suaviorem, cariorem, appetibiliorem; et veluti quædam esca spirituum. Unde prudens natura necessariis operationibus liberali manu voluptatem admiscuit, ut libentiùs, attentiùs, decentiùs, ardentiùs, efficaciùsque peragerentur.

Tristitiam, de quâ peregregiè D. Thomas 1. 2. disseruit per quinque quæstiones, ut breviter attingamus; ejus natura, causæ et effectus satis intelligi possunt ex dictis circa delectationem. Definiri enim potest, Quies appetitûs in malo; quies, inquam, non tranquilla et appetitui conveniens; sed repugnans et disconveniens : Vel etiam, Affectus causatus ex apprehensione mali præsentis. Infertur autem à contrariis eorum quæ inter causas delectationis recensuimus; et generaliter ab omni

malo conjuncto et apprehenso ut tali. Effectus verò ejus sunt, Tum angustiare, constringere ac aggravare animum, sicut ipsum delectatio roborat : Tum præ cæteris passionibus corpori vitæque nocere, eo quòd, ut præclarè notat D. Thomas, impediat ne cor motionem ac vitam liberè in alia membra effundat, sicque quasi vitalem fontem occludat ipsum constringendo ac præ cæteris passionibus opprimendo.

Verùm cùm tristitia sit quædam animi ægritudo, quædam ejus remedia et lenimenta commemorat D. Thomas, inter quæ primum est quælibet delectio, quæ suavitate suâ, veluti balsamo quodam, vulnus à dolore inflictum consolidat, aut certè demulcet, reficitque fatigatum animum, ut quies membra labore soluta.

Secundum remedium et connaturalius, sunt fletus, gemitus, suspiria, lamenta, cæteraque exteriora tristitiæ signa : His enim exoneratur animus, quatenus veluti evacuatur et extra effunditur quædam acerbitatis tristitiæ pars, intentioque animæ ab interiori doloris sensu ad exteriora illa signa divertitur : interimque aliqualis satisfactio capitur in hoc opere connaturalissimo; quid enim tam naturale dolenti, quam flere? Omne autem connaturale opus delectat.

Tertium est, amicorum compassio, quæ dolorem delinit, tum quatenus est egregium signum amoris eorum; signa verò amoris, cùm semper delectent, tum maximè dum affligimur, quia tunc magis alienâ ope indigemus : Tum etiam quia oppressus doloris pondere animus alleviatur, dum alii per compassionem ei conjunguntur, ad onus doloris cum illo portandum.

Quartum remedium sapientibus proprium, est contemplatio veritatis, quâ mitigatur dolor, non solùm quatenus per eam mentis acies à doloris sensu avertitur; animus ne malis succumbat erigitur; robur quoddam ac generosum sensibilium seu affligentium, seu delectantium contemptum concipit : sed etiam quatenus ipsa cùm sit maximè jucunda, exasperatum animum, demulcet ac sua suavitate acerbitatem omnem perfundit.

Quintum demùm doloris lenimentum sunt quædam remedia corporalia, quibus dum debitus corporis status dolore turbatus restituitur, animus simul cum corpore reficitur. Inter ea verò sunt, tum somnus, qui, ut inquit Ambrosius, *mentes fessas allevat, luctusque solvit anxios*, quatenus scilicet et dolorum curarumque oblivionem inducit, et benigno quodam rore arentes spiritus recreat; unde vocatur à Tertulliano, ***Recreator corporum, redintegrator virium, medicus laborum;*** Tum balnea, de quibus Augustinus 9. Conf. cap. 12. ait, ***Audieram balnei nomen indè dictum, quòd anxietates tollat ex animo.***

ARTICULUS TERTIUS.

De Passionibus partis irascibilis, scilicet, spe, desperatione, audacia, timore et ira.

Ut reliquas passiones, quæ scilicet ad partem irascibilem spectant, breviter expediamus; in primis patet ex dictis, quòd cùm aliæ ad concupiscibilem pertinentes versentur circa bonum et malum simpliciter sumpta, istæ addunt rationem ardui ac difficilis, suntque proinde veluti quidam animi conatus, quibus et ad bonum se erigit, et contra mala insurgit. Sunt autem numero quinque, scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, de quibus ut verbo dicamus :

Spes definitur, Passio quâ appetitus tendit in bonum futurum arduum, adeptu tamen possibile. Quatenus *passio*, convenit cum aliis appetitûs sensitivi motibus : cæteræ vero particulæ distinguunt spem à reliquis passionibus; à timore quidem, quatenus objectum spei dicitur *bonum*, timor enim est de malo : à gaudio, quatenus dicitur *futurum*, gaudium enim est de præsenti : à desiderio, quatenus dicitur *arduum*, desiderium enim est de bono futuro præcisè ut conveniens est, non verò ut induit rationem ardui; à desperatione, quatenus dicitur adeptu possibile, desperatio enim est de impossibili. Ex quo patet quòd spes supponit desiderium, et in illo fundatur, additque quandam appetitûs firmitatem contra difficultates. Quippe desiderium est simplex anhelatio in bonum absens. Verùm quia dilatio difficultatesque, quibus obsidetur bonum desideratum, veluti deprimunt, dejiciuntque appetitûs aciem, ideo indiget quodam conatu, quâdamque firmitate ut sese erigat, et roboret in prosecutione boni. Hic conatus animi sese obfirmantis est spes, quæ nascitur ex boni possibilitate.

Causæ hujus passionis sunt, inprimis experientia, secundùm quod per eam erudimur tum de possibilitate boni, tum de modo tendendi in ipsum, Nam si per eam cognoverimus rem solere in deterius cadere, tunc impedit magis quàm juvat spem. Secundò vires, quibus difficultates fiunt superabiles; ad quam causam pertinent divitiæ, fortitudo, amici, etc. Tertiò calor cordis, quo spiritus roborantur, ne ita facilè cedant difficultatum imaginationi, quâ retunduntur. Quartò demum inconsideratio, quâ fit ut difficultates non reputentur aut non advertantur. Propter has causas et juvenes, et ebrii, et stulti sunt bonæ spei : Juvenes quidem, tum quia in eis est paucum de præterito, multum verò de futuro, et ideò spe magis quàm memoriâ vivunt : Tum quia optimam opinionem habent de suis viribus, difficultates verò parvipendunt, quia

eas satis non penetrant, nec experti sunt : Tum demùm quia abundant calore cor dilatante, et spirituum motum obfirmante. Ebrii verò quia et in ipsis calor æstuat, et benè sentiunt de suis viribus, nec difficultates perpendunt. Stulti demum propter inconsiderationem periculorum. At verò senes sunt raræ spei, eo quòd, cùm in præteritis experti sint res plerumque in deterius cadere, in futuris idem suspicantur; et præterea difficultates magis ponderant ac penetrant; et demùm languescens in illis calor non satis roborat spirituum motum, qui propterea facilè retunduntur ex opinione difficultatum.

Effectus spei sunt, tum delectare, quatenus per eam desiderati boni quandam prælibationem degustamus : Tum operationem perficere; nam quatenus respicit bonum arduum, excitat attentionem; quatenus verò respicit bonum possibile, non retundit conatum : Tum in amorem personæ inducere, à qua bonum speramus; ex hoc enim quòd per aliquem speramus bona nobis provenire posse, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, et sic eum amare incipimus.

Desperatio satis innotescit ex dictis de spe, cui contrariatur, non quidem penes objecti contrarietatem secundùm bonum et malum, utraque enim est de bono, sed penes accessum et recessum, quatenus spes est accessus ad bonum, desperatio verò recessus ab illo. Contingit enim aliquando bonum desideratum tot difficultatibus circumvallari, ut illis obrutus animus succumbat, et ab ejus perfectione recedat, Hic affectus dicitur desperatio, quæ proindè definiri potest, Passio quâ appetitus recedit à bono arduo adeptu impossibili. Hæc verò impossibilitas non debet esse metaphysica, sed moralis, quatenus nimis difficilia, quæque conatum nostrum superant, reputantur ut impossibilia.

Audacia definitur, Passio quâ appetitus insurgit in malum terribile ad ipsum fugandum et superandum. Quatenus dicitur *passio*, convenit cum aliis : cæteræ particulæ proprium audaciæ characterem assignant; quæ ut intelligantur, advertendum cum D. Thoma quòd licèt appetitus per se tendat in bonum, et recedat à malo : per accidens tamen et recedit à bono, cum scilicet tot difficultatibus vallatur, ut non possit obtineri; sicque fit desperatio : et è contra tendit in malum, non obtinendum, sed vincendum, quando spes ipsius superandi affulget; et hic motus dicitur ***audacia***. Expressè verò diximus, ***in malum terribile***, quia mala levia contemptum potiùs, quàm audaciam inducunt : undè audacia non est nisi circa magna et terribilia mala.

Hujus passionis causæ sunt, in primis spes; non enim quis movetur ad insurgendum contra mala, nisi ex spe vincendi ipsa : undè Aristoteles 3. Ethic. cap. 8. ait, *Quòd illi qui*

sunt bonæ spei, *sunt audaces;* ut juvenes, ebrii, stulti. Omnia quoque quæ spem fovent et augent, pari ratione audaciam causant, ut divitiæ, amici, robur, experientia in periculis, etc. Sed præ omnibus legitimam audaciam facit confidentia divini auxilii, undè Aristoteles 2. Rhet. cap. 5. agnoscit, *eos qui benè se habent ad divina*, *audaciores esse;* additque *qui injuriam passi sunt reddi audaciores*, *quia existimant quòd Deus injustum passis auxilium ferat.* Est præterea altera audaciæ causa ex parte materialis, calor scilicet cordis, qui roborat impetum spirituum ne ita facilè ab apprehensione periculi retundantur. Undè animalia quæ habent cor parvum sunt audaciora; quæ verò magnum, sunt timidiora, ut dicit Aristoteles lib. 3. de partibus animalium, cap 4. *Quia scilicet* inquit D. Thomas 1. 2. quæst. 45. art. 3. *calor naturalis non tantùm potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantùm potest calefacere magnam domum sicut parvam.* Præterea quia timor opponitur audaciæ, ideò quæ timorem tollunt, audaciam causant: Undè homo fit audacior ex eo quòd non habet inimicos, ac nemini nocuit; illis enim qui aliis nocuere, maximè imminere videntur pericula.

Inter hujus passionis effectus recenset D. Thomas, tum revocare spiritum et calorem ad cor initio periculi, quasi ad irruptionem vehementiorem faciendam; undè audaces aliquando aggredientes periculum tremunt: tum motus fortiores initio periculi facere, quàm in fine; undè Aristoteles 3. Ethic. cap. 7. *Audaces*, inquit, *prævolantes sunt et volentes ante pericula*, *in ipsis autem discedunt.* Cujus ratio est, quòd illa passio regitur sensitivâ cognitione, quæ cùm non sit collativa, non discutit singulas periculi circumstantias; undè illis ex improviso occurrentibus succumbit: cùm è contrà vir fortis sit in ipso periculo constantior, quàm antè; eo quòd singula præviderit, imò majora aliquando, undè ex occursu minorum non terretur, sed magis persistit.

Timor opponitur audaciæ, ex cujus explicatione proindè innotescere potest: Undè sicut audacia erigit animum contra mala, ex spe superandi, ita timor dejicit eum ob difficultatem evadendi; ideòque definiri potest: Passio quâ appetitus succumbit ingruenti malo terribili ac vix evitabili; seu: Dejectio animi victi à gravitate periculi. Ut enim observat D. Thomas, dum malum imminens est in apprehensione, fit quædam veluti lucta inter appetitum et malum; nam et appetitus vincere ac fugare nititur malum; et rursus natum malum est fugare ac vincere appetitum. Si ergo in hoc veluti conflictu animal sentiat vires suas esse superiores malo, insurgit in illo impetus ad aggrediendum expugnandumque malum, qui est audacia; si autem sentiat vires suas esse minores, malum

verò et periculum gravius, dejicitur succumbitque victus appetitus, et sic fit timor.

Ex his patet quòd causæ timoris sunt, tum defectus ex parte appetitûs et appetentis, qui non sentit in se satis virium ad expugnandum malum; tum gravitas ex parte mali, quod ita ingruit urgetque, ut vix evasionis copia eluceat. Dico *vix;* nam si nullum prorsus effugium esset, timor in desperationem degeneraret. Undè ad timorem requiritur aliqua spes evadendi, non quidem orta ex excessu virium nostrarum ad vincendum malum, hæc enim ingenerat audaciam; sed ex quadam incertitudine mali eventûs, quod non necessariò sed contingenter imminet. His causis accedit corporalis dispositio, tum ex parte imaginationis, quæ fuliginosâ quadam nigredine horrorem rebus affingit. Undè melancholici sunt timidi (nisi quibus melancholia facilè inardescit; hi enim audaciores existunt), et tenebræ timorem horroremque incutiunt: Tum ex parte cordis, in quo calor modicus, parciorque ac debilior spiritus existit; undè animalia quibus cor magnum et frigidus circum præcordia sanguis inest, sunt timidiora.

Effectus timoris sunt, inprimis contractio, eaque duplex: altera metaphorica, quatenus appetitus à malo victus profligatusque recedit, et in seipso colligitur: altera propria et corporalis; quatenus in timore calor et spiritus exteriora relinquunt et ad interiora, præcipuè ad cor tendunt, ibique congregantur, non ut impetum faciant, sicut in desiderio, ira et audacia, sed ut salventur; Ideòque ibi non æstuant, sed torpent ac marcescunt, sicut victâ civitate cives ad interiora et munitiora fugiunt, non gratiâ eruptionis commodiùs faciendæ, sed gratiâ salutis et effugii. Imò urgente apprehensione mali et cor expugnante, calor et spiritus vergunt ad inferiora, quasi fugiendo apprehensionem mali à cerebro in cor derivantem. Idem ob eamdem causam fit in morte, cujus timor gravis est quædam prælibatio, in qua calor et spiritus recedit ad interiora.

Verùm egregiè D. Thomas 1. 2. quæst. 44. art. 1. ad 3. notat verecundiam, quæ est quædam timoris species, hunc effectum non inducere, sed potiùs oppositum, eo quòd verecundia non causetur à malo naturam destruente, sed solùm à quadam turpitudinis apparentia animum confundente ac turbante; et ideò sanguis, calor et spiritus non fugiunt ad arcem vitæ, sed potiùs turbulentè ascendunt ad superiora, præcipuè ad faciem, ubi sentitur labor ex turpitudinis deprehensione causatus, quasi natura intenderet non solùm parti laboranti ferre opem, sed etiam velum quoddam inducere ad tegendam confusionem in ea relucentem; undè in verecundia rubet vultus ex affluxu sanguinis et spiritûs ad faciem.

Cæterùm ex illo primo effectu plures alii sequuntur, ut tremor, pallor, crepitus in destitutis calore, vigore, spirituque membris; interclusio quoque vocis, quasi spiritu foras eructare ad formandam vocem refugiente; erectio capillorum, compressis ob frigus porulis ex quibus prodeunt, et quâdam rigiditate ex frigore omnia membra invadente in illis causatâ; imò aliquando subita canities, vehementiâ scilicet timoris intra paucas horas in capillis id efficiente, quod lenta senectus per plures annos sensim operatur. Ex eadem etiam contractione fit deliquium animi frigore præcordia invadente; stupor et quædam totius hominis rigiditas ob defectum caloris; sitis et ariditas faucium, destitutis scilicet illis partibus solitâ sanguinis irroratione; solutio alvi, propter contractionem ventris, et quod ex compressa fellis vesicula bilis copiosa influat intestina stimuletque ad ejectionem excrementi interimque musculi retentivi, *sphincteres* dicuntur, defectu spiritûs debilitentur.

Ad effectus timoris spectant etiam, turbatio mentis, stupor et insensibilitas quædam, ita ut nimio timore percussus neque audiat, neque videat, neque aliquid cogitet, eo quòd nempe cogitatio mali totam phantasiam impleat, obruat et impediat: et sic ex ea parte timor consilium adimit, et operationem præpedit. Attamen etiam solicitudo evadendi mali ex timore causatur; et ideò ex hac parte timor dicitur facere benè consiliativos, et operationem adjuvare, quasi stimulando ad quærendum consilium, et adhibendam curam ut evitetur malum; quamvis ex alia et mentem turbando ac confundendo consultationem impediat, et calorem ac spiritum retrahendo, quæ sunt propria operationis adminicula, actionem retardet.

Ira, quam Gregorius Nissenus eleganter vocat, *Armigeram concupiscentiæ*, variè definitur. Cicero eam describit, *Inimicitiam ulciscendi tempus observantem*. Alii cùm non unam simplicem passionem putent, sed cinnum et plexum passionum, eam definiunt, *Affectum, quo anima præ dolore ob injuriam acceptam, ac odio in illius auctorem concepto, pectoreque incalescente ad ulciscendum concitatur, ut auctorem facti pœniteat.* Breviùs definiri potest ex Aristotele, lib. 1. de anima cap. 1. et lib. 2. Rhetor. cap. 2. *Appetitus ultionis apertæ, cum fervore sanguinis circa cor.* Quatenus *appetitus* convenit cum aliis passionibus, quæ sunt quidam appetitivi motus; reliquæ particulæ proprios iræ characteres assignant; nam proprium iræ objectum est vindicta, seu ultio injuriæ, non qualiscumque, sed aperta. Undè lib. 7. Ethic. cap 7. Aristoteles iram vocat, *Affectum apertum minimeque insidiosum.* Iratus enim vult innotescere, ei qui intulit injuriam, se esse qui noceat, et ob illatam injuriam noceat, ut sic eum illatæ injuriæ pœniteat.

Additur verò *cum fervore sanguinis circa cor*, ad significandum materiale iræ, quæ quandam sanguinis ebullitionem circa præcordia excitat.

Inter causas iram provocantes primatem locum tenet parvipensio, seu injustus contemptus; quippe cùm omnia iræ motiva ad istud reduci possint. Ira enim est appetitus vindictæ, id est, rependendi injuriam, non qualitercumque, sed ex certa scientia et electione; undè contra eos qui vel ignoranter, vel ex passione nobis nocuerunt, aut parùm, aut nihil irascimur. Quòd autem aliquis ex certa scientia et electione injuriam inferat, hoc pertinet ad parvipensionem, cujus tres species enumerat Aristoteles, scilicet *despecium*, quo aliquis tanquam nullâ re dignus negligitur; *incommodationem*, quâ quis alienæ voluntati se opponit, non ut aliquid sibi eveniat, sed ne illi; et *contumeliam*, quâ quis nocet et molestus est in iis quæ cedunt in dedecus patientis, nullo alio quæsito fructu nisi malignâ quadam voluptate quam percipit, quatenus malefaciendo alteri, putat se excellere supra ipsum. Quidquid ergo auget has parvipensionis species, auget et iram. Et ideo quia tantò parvipensio est gravior, quantò excellentior est persona quæ contemnitur, excellentia offensi auget iram, excellentia verò offendentis supra offensum eam minuit. Altera causa disponens ad iram ex parte irascentis, est defectus ejus proprius. Qui enim alicui defectui obnoxius est, faciliùs putat se contemni, ideòque ad iram pronior efficitur. Undè pauperes, infirmi, quibus negotia in deterius eveniunt, faciliùs irascuntur. En id egregiè à Terentio expressum in Adelphis scena 3. actu 4.

> Omnes quibus res sunt minùs secundæ, magis sunt nescio quo modo
> Suspiciosi: ad contumeliam omnia accipiunt magis:
> Propter suam impotentiam se semper credunt negligi.

Effectus iræ sunt, primò quædam delectatio; undè Homerus de ira inquit,

> Dulcior effuso quæ melle in pectore crescit:

Cujus delectationis causa est, quòd per iram fiat spes vindictæ, quæ maximè jucunda est, eo quòd sit proprium remedium doloris ob injuriam concepti. Secundò fervor quidam, non dulcis et lenis, qualis est in amore, quique correspondeat sanguini; sed amarulentus et ad consumendum exæstuans, qui correspondeat flavæ bili. Tertiò turbatio, tum rationis, quæ ut quietos tranquillosque spiritus exigit, ita turbulentiâ eorundem ab iræ fervore causatâ maximè confunditur, obnubilatur, obcæcatur; tum etiam corporis, maximè membrorum illorum in quibus, inquit D. Thomas, cordis vestigia relucent: ut sunt oculi, facies, lingua, etc. quam perturbationem ita des-

cribit Gregorius 5. Moral cap. 31. « Iræ suæ stimulis ac« censum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies « ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam se cognoscunt « noti, os quidem clamorem format, sensus quid loquatur igno« rat. » Undè non immeritò quidam pro aptissimo sedandæ iræ remedio habuit, ut iratus se in speculo inspiceret, ex illa exteriori turbatione vultûs, dimotum suâ sede animum deprehensurus. Taciturnitas etiam reponitur inter effectus iræ, quatenus turbata ratio, vel digna passione verba non reperit; vel impedito organo satis ea exprimere nequit; vel aliquid inordinatum et serâ pœnitentiâ vindicandum proferre pertimescit.

Addi demùm posset inter effectus iræ manifesta operatio : Iratus enim non insidiosus est, sed apertus. Cujus rationem peregregiè repetit D. Thomas 1. 2. q. 48. art. 3. ad 2. partim quidem ex impedimento rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias. Partim verò ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira : De magnanimo autem dicit Aristoteles 4. Ethic. c. 3. *Quòd est manifestus exosor, et amator, et manifestè dicit et operatur.* Partim demùm ex discrimine quod est inter concupiscentiam et iram : concupiscentia enim fertur circa delectabilia quædam, quibus adjungitur aliqua turpitudo et mollities, ob quam homo vult latere; undè concupiscentia vocatur ab Aristotele: *Latens et insidiosa.* At verò ira respicit vindictam, in qua virilitas et excellentia quædam relucet; undè iratus amat agere in aperto; tanquam præclarè se agere putans. Addi præterea posset, quòd ira, cùm subitos habeat impetus, quærit compendiosiorem viam, viæ autem occultæ et insidiosæ sunt sinuosæ, anfractuosæ, ac prolixæ. Et demùm hoc ipsum maximè pertinet ad amoliendam parvipensionem, ut omnibus innotescat offendentem non impunè læsisse, et ideò iratus non occultum, sed apertum quærit inferre nocumentum, ut plenè sibi satisfaciat. Sed de passionibus satis.

QUÆSTIO QUARTA.

De bonitate et malitia Morum humanorum.

Hanc Moralis partem eò pressiùs transcurremus, quò fusiùs et accuratiùs illam Theologi expendunt. Undè missis aliis quæ circa bonitatem et malitiam moralem in Theologia uberiùs discuti solent, quidquid in hac quæstione dicendum occurrit, tribus complectemur articulis. In primo agetur de mora-

litate secundùm se, deque divisione illius in bonitatem et malitiam : In secundo discutietur, sitne aliquis actus indifferens : In tertio verò de regulis morum breviter disseremus.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit Moralitas : Quomodo in bonitatem et malitiam dividatur.

In actu morali duo sunt, entitas et moralitas, quarum illa est veluti hujus materia et substratum. Entitatem actûs moralis in eo sitam constat, quòd sit quædam operatio vitalis et libera ; nec enim alii actus morales habentur, quàm qui vitaliter et liberè fiunt, quia sublatâ libertate non stat nec meritum nec demeritum, nec laus nec vituperium, nec bonum nec malum, saltem morale. Verùm in quo moralitas propriè sita sit, non omnes conveniunt. Aliqui eam cum libertate confundunt, quasi nihil addat supra illam : Alii solam denominationem extrinsecam addere censent : Alii esse merum ens rationis. Verùm prima sententia materiam moralitatis confundit cum ipsa moralitate. Ut enim notat D. Thomas in procemio Ethicæ, quemadmodum ordo artificialis consistit in dispositione, quam ratio inducit in materia externa ; ita ordo moralis situs est in dispositione quam ratio facit in actibus voluntatis. Undè sicut lapides, ligna, ferrum, aut aliud hujusmodi quod arte disponitur, est solùm materia artificiositatis, ita et actus voluntatis ob libertatem tractabiles à ratione, non sunt ipsa moralitas, sed illius subjectum et materia. Secunda verò et tertia sententia cùm in illis deficiant, tum in hoc, quòd non satis dignè sentiunt de moralitate. Undè iis relictis,

Dico primò : Moralitas formaliter consistit in ordine, quem ratio facit in actibus liberis, eos disponendo conformiter, vel difformiter ad regulas morum : seu, in respectu transcendentali, quem actus voluntatis dicit ad objectum suum, non præcisè sumptum, sed ut regulis morum subjectum.

Uterque modus exprimendi conclusionem in idem redit : non enim aliter ratio ordinat actum voluntatis, quàm mediante objecto, quatenus scilicet intellectus regulando objectum in quod voluntas fertur, facit ut et ipse actus voluntatis sit regulatus. Undè ordo quem intellectus facit in actu voluntatis, est idem ac ille respectus transcendentalis ipsius actûs voluntatis ad objectum suum ut regulatum D. Thomas primo modo expressit moralitatem in procemio Ethicæ cùm dixit ordinem, quem ratio facit in actu voluntatis, pertinere ad Philosophiam moralem. Secundo verò modo eam explicat 1. 2. quæst. 18. art. 8. dum ait, « Actus humanus qui dicitur mo-

« ralis, habet speciem ab objecto relato ad principium humanorum actuum, quod est ratio. »

Probatur autem conclusio. Primò : idem est distinctivum ac constitutivum : Sed moralitas distinguitur in bonitatem et malitiam per respectum conformitatis et difformitatis ad regulas morum; ergo moralitas consistit in tali respectu.

Secundò, eodem modo proportionaliter loquendum est de entitate ac de moralitate actûs humani : Atqui actus humanus desumit suam entitatem ex tendentia in objectum suum in ordine entitativo consideratum; ergò debet desumere suam moralitatem ab illo in ordine morali sumpto, id est, ad regulas morum comparato. Minor certa est : Actus enim specificantur per objecta, ut etiam ostendimus in Physica part. 4, quæst. 1, art. ultimo. Major autem ex eo constare videtur, quòd moralitas fundetur in entitate actûs, tanquàm modus quidam ei superadditus, ac veluti quædam ipsius proprietas.

Tertiò demùm : Moralitas semper solet explicari per modum cujusdam commensurationis : undè boni vocantur *recti*, et mali, *perversi*, *obliqui*, *iniqui* : Sed commensuratio, rectitudo, perversitas, obliquitas significant quemdam respectum rei ad suam regulam; ergò signum est moralitatem desumi à respectu ad regulas morales.

Dico secundò : Moralitas essentialiter et adæquatè dividitur in bonitatem et malitiam.

Probatur prima pars, illam scilicet divisionem esse essentialem : Moralitas in communi debet dividi per aliquas differentias essentiales : Atqui nullæ videntur magis essentiales, quàm bonum et malum, siquidem moribus per se primò competit bonitas et malitia; ergò bonitas et malitia sunt differentiæ essentiales : Undè D. Thomas 3 contra Gentes, cap. 9 : « Bonum, inquit, et malum in moralibus ponuntur specificæ « differentiæ. »

Confirmatur : Moralitas, ut jam ostendimus, essentialiter consistit in respectu ad objectum prout subjacet regulis morum : Atqui objectum ut subjacet regulis morum dividitur in bonum et malum, seu in conforme et difforme illis regulis; ergò etiam moralitas essentialiter dividitur in bonitatem et malitiam.

Secunda etiam pars, hanc scilicet divisionem esse adæquatam, suadetur : Nam inter illa duo membra nihil cadit medium; ergo adæquatè dividunt moralitatem. Probatur antecedens : Si quid enim caderet medium, maximè actus indifferens : Atqui talis actus non constituit speciem moralitatis; ergò nihil cadit medium inter præfata membra. Major constat : Declaratur minor : nam ex D. Thoma 1, 2, quæst. 18, art. 8. Intantùm actus dicitur indifferens, inquantùm non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis : Atqui quod non includit ali-

quid pertinens ad ordinem rationis, non est species moralitatis, cùm tota sita sit in ordine ad objectum ut subjectum rationi regulanti ; ergo, etc.

ARTICULUS SECUNDUS.

Detur-ne actus indifferens tam secundùm speciem quàm in individuo.

Licèt superiori articulo ostenderimus indifferentiam non esse moralitatis speciem, sed potiùs abstractionem à moralitate, superest tamen discutiendum an omnes actus ita sub bono et malo contineantur, ut nullus detur ab utroque abstrahens, proindèque indifferens. Verùm quia actus possunt dupliciter considerari, vel præcisè secundùm se et quasi in actu signato, seu secundùm suam speciem ; vel quatenus hic et nunc fiunt in actu exercito, cum tali intentione ac in talibus circumstantiis, seu in individuo, ideò difficultas resolvi debet de illis utroque modo sumptis.

Dico primò : Dantur plures actus secundùm speciem indifferentes.

Conclusio est D. Thomæ 1, 2, q. 18, a. 8, et probari evidenter potest ejus ratione : Actus habet bonitatem et malitiam ex conformitate, vel difformitate ad regulas morum : Sed plures actus sunt, qui secundùm se et in specie sua considerati, nec conformitatem nec difformitatem habent ad regulas morum, ut ambulare, saltare, comedere, loqui, etc., ergo dantur plures actus, qui secundùm se nec boni, nec mali sunt, sed indifferentes ad utrumque.

Dico secundò : Nullus actus in individuo, seu prout sit hic et nunc, est indifferens ; sed necessariò debet vel benè vel malè fieri, proindèque esse vel bonus, vel malus.

Conclusio, quam expressè docet D. Thomas pluribus in locis, præcipuè 1, 2, q. 18, a. 9, et cum eo innumeri alii contra Scotum, intelligenda est de solis actibus deliberatis, seu qui procedunt ab homine deliberante ac sibi finem præstituente ; non verò de illis qui procedunt ex sola imaginatione, vel appetitûs sensitivi imaginationem sequentis impetu, ratione nec jubente, nec satis advertente, sed permissivè se habente, ut sunt fricare manus, caput scalpere, spuere, tussire, membra corporis variè disponere, etc. De his enim certum est esse indifferentes, quamvis si ratio eos nimis luxuriantes negligat corrigere, possint degenerare in leviuscula peccata ; quia licet non teneamur hæc omnia deliberatè facere, attamen tenemur aliquem modum etiam in his corporis motibus imponere. Conclusio sic explicata probari in primis posset innumeris auctoritatibus Patrum, quibus brevitatis gratiâ omissis ;

Probatur primò auctoritate ipsius Christi Domini, Matth. 12

dicentis : « Quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fue-
« rint homines, reddent rationem de eo in die judicii : » Quod ponderans Tertullianus, lib. de patientia, «Traditum est, inquit, « in doctrina Christi, manere nos omnis vani et supervacanei «verbi reatum. » Si ergo nec ipsa verba otiosa, id est, ut explicari solet ex Patribus, ad nullum bonum finem ordinata, indifferentia sunt, sed mala, quisnam erit actus indifferens?

Respondebis ejusmodi facta quæ vocantur *indifferentia*, non esse otiosa, quia non carent ratione justæ necessitatis; fiunt enim propter naturæ commoditatem, ut dum deliberatè ambulamus, cubito nitimur, sedemus, etc., hæc sunt quidem indifferentia, quia non videntur laudabilia aut vituperabilia; non sunt tamen otiosa, quia fiunt ad recreandum corpus.

Sed contrà : Nam si fiant propter naturæ commoditatem, absque excessu, sunt bona et honesta; ergò nulla responsio. Probatur antecedens : Ut enim dicit D. Thomas 1. 2, q. 18, a. 9 ad 3 : « Hoc ipsum quod aliquis agit ordinatè ad susten- « tationem vel quietem corporis, ad bonum virtutis ordinatur « in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. »

Dices : Aliquando ejusmodi facta de se indifferentia referuntur ad solam corporis voluptatem, ut odorum perceptio, pulchrarum rerum inspectio, etc., et tamen ista non videntur mala; superest ergo ut sint indifferentia.

Sed contrà : Nam dupliciter intelligi potest hominem agere propter voluptatem : Primò, ita ut in sua actione bonum honestum excludat, nihil aliud intendendo, nisi sensibiliter delectari. Secundò, ita ut voluptatem secundùm regulam rationis taxet, eam sumendo ad recreandum corpus, ne sit spiritui grave, aut ut postea sit aptius ad munera virtutis; voluptates enim sensibiles, ut notat D. Thomas, sunt remedia et solatia quadantenus necessaria ad vitam transigendam. Si hoc secundo modo agatur propter voluptatem, patet actionem fore bonam et honestam : Quamvis enim delectatio sensibilis laudabiliùs prætermittatur propter amorem Dei; attamen et laudabiliter, imò aliquando necessariò percipitur, propter recreationem ac solatium corporis. Si verò primo modo propter voluptatem agatur, nihil in ea quærendo nisi ipsam, actio est mala. Nam pecudum solo sensu præditarum est, in sensibili voluptate requiescere, eo quòd voluptas sit bonum proprium appetitûs sensibilis. At verò rationalis natura non habet pro fine voluptatem quæ sensum delectat, sed honestatem, quæ rationi convenit. Et ideò dum agit propter solam voluptatem, etiamsi aliundè non agat contra honestatem, deficit à proprio fine, et ad brutale bonum inordinatè se curvat et deprimit.

Replicabis : Ergò tota vita hominum est perpetua peccatorum textura; quoties enim propter solam delectationem agimus, nihil de honestate cogitantes!

Respondeo primò non magnum inconveniens esse, si concedatur hæc peccatorum leviorum multiplicitas; cùm Scriptura Proverb. cap. 24, insinuet etiam exquisitè justos sæpius cadere.

Respondeo secundò negando consequentiam : Nam etiam minùs rigidæ conscientiæ homines sufficientem curam plerumque adhibere solent, ut delectationi honestè indulgeant. Ad hoc enim satis est ut ex modo agendi modestiæ temperantiæque limites hæc solatia non excedant, ac debito loco, tempore, et modo sumantur : hoc ipso enim regulata censentur et honesta, tanquam à ratione temperata.

Probatur secundò conclusio ratione D. Thomæ : Quidquid deliberatè fit, vel ordinatur in debitum honestumque finem, vel non : Si ordinetur, est bonum ; nisi ordinetur, est malum : Ergò quidquid deliberatè fit, est bonum vel malum, proindèque nihil indifferens. Major patet : Ordinari enim in debitum finem, et non ordinari in illum, sunt contradictoria, inter quæ nihil cadit medium. Minor verò probatur : Et in primis quòd si ordinetur in debitum honestumque finem, sit bonum, de se patet. Quòd verò nisi ordinetur, sit malum, suadetur : Malum est, quod deficit ab ordine rationis : Sed actio non ordinata in debitum finem, deficit ab ordine rationis; ergò est mala. Major patet : Minor verò ex eo constat, quòd ordo rationis in eo consistit, ut cuilibet debitus finis præstituatur.

Respondebis primò : Malum esse quod deficit ab ordine rationis, qui sibi debetur; non verò si careat ordine rationis sibi non debito : Plures autem esse leviores actiones, quibus ordo rationis non debetur; quæque proindè malæ non sunt, licèt illo careant.

Sed contrà : Homo debet ordinem rationis omnibus suis actionibus, quas deliberatè facit : Ergò nulla responsio. Probatur antecedens : Unicuique debetur ordo proprius, à quo si deficiat, erit malum in suo genere; ut artificiale carens ordine artis, et naturale carens ordine naturæ, censentur in suo genere mala : Sed omnis actio deliberata est actio rationalis; ergò ei debetur ordo rationis, proindèque finis rationalis.

Dices secundò : Rationem posse ordinare actum in finem indifferentem, proindèque illum in sua indifferentia relinquere.

Sed contrà primò : Cùm enim nihil finalizare possit, nisi sub ratione boni, necesse est hujusmodi finem ad quem refertur actus, esse bonum vel secundùm sensum, vel secundùm rationem; seu vel apparenter, vel verè : Si primum, reddet actionem malam et deordinatam, quia, ut jam dictum est, dedecet creaturam rationalem torpere ac requiescere in bono sensibili : si secundum, actio erit bona et honesta; ergò nullatenus indifferens.

Contrà secundò : Finis ille indifferens, si nullatenus sit bonus, aut in bonum ordinatus, saltem erit otiosus : Atqui, ut jam dictum est, actus otiosus est malus moraliter; ergò, etc. Probatur major; nam ex D. Gregorio à D. Thomas relato 1; 2, q. 18, a. 9. *Otiosum est quod utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret :* Atqui finis ille prorsùs indifferens, est talis, ut de se patet : Ergò, etc.

Objectiones præcipuæ insinuatæ sunt ac solutæ referendo refutandoque responsiones adversariorum. Solùm triplex superest : Prima desumitur ex illo vulgato Hieronymi, *Bonum est continentia, malum luxuria; inter utrumque indifferens ambulare, spuere*, etc. Secundò, nullum est præceptum referendi omnes actiones ad finem honestum; ergò licèt non referantur, non sunt malæ. Tertiò, nulla species est cujus aliquod individuum non exstet : Sed sunt quidam actus ex specie sua indifferentes, ut dictum est; ergò debent dari individua talium actuum, seu actus in individuo indifferentes.

Respondeo ad primum, D. Hieronymum explicandum esse de his actionibus secundùm se sumptis, abstrahendo ab intentione : Nam certum est quòd ambulare propter bonam intentionem, est bonum. Quia ergo ejusmodi actiones, quas Hieronymus indifferentes vocat, fiunt semper ex intentione vel ordinata vel inordinata, necesse est ut benè vel malè fiant; proindèque bonæ vel malæ sint, non ex sua specie, sed ex suo fine.

Respondeo ad secundum, hominem adstringi præcepto naturali ad rationabiliter vivendum, et ad vitandam otiositatem; proindèque ad præstituendum bonum rationalemque finem actionibus, quas agit deliberatè et cum intentione finis.

Respondeo ad tertium distinguendo majorem : Nulla est species cujus individuum non exstet, cum ea abstractione, quam dicit species, nego; sine tali abstractione, concedo. Et concessâ minore distinguo pariter consequentiam; ergò debent dari individua istorum actuum indifferentium, in quibus sit talis abstractio à bonitate et malitia, propter quam dicuntur *indifferentes*, nego; sine tali abstractione, et cum determinatione ad bonitatem vel maltitiam, concedo. Species enim plerumque abstrahit à variis, et est ad illa indifferens, ad quæ tamen individua non possunt se indifferenter habere : sicut species humana abstrahit ab omni colore, albo, nigro, fusco, etc., et tamen necesse est ejus individua ad aliquem colorem determinari, nec ullus datur homo, qui non sit, vel albus, vel niger, vel fuscus, etc.

ARTICULUS TERTIUS.

De regulis Morum humanorum. Ubi etiam de conscientia et lege.

Cùm ex dictis constet moralitatem consistere in commensuratione actûs liberi cum aliqua regula, cui si concordet, bonus erit, à qua si discordet, pravus reputabitur, superest ut aliquid dicamus de ejusmodi regula.

Dico primò : Prima et remota regula humanorum actuum est lex æterna, quæ proindè fons est et prima origo totius honestatis ac bonitatis moralis. Ita D. Thomas 1, 2, q. 1h, 2, 4.

Per legem æternam intelligimus ideam ordinis Universi, quam Deus in mente sua præconcepit ab æterno. Quemadmodum enim architectus, cui cura totius ædificii incumbit, format ideam, quam omnes inferiores ministri præ oculis habere debent et servare pro suo quisque modulo, ut rectè agant, à qua si recedant, deficiunt ; sic supremus mundi opifex et rector per suam sapientiam determinavit ideam ordinis in regimine Universi servandi, secundùm quam et ipse semper agit, et omnes creaturæ agere debent ; præcipuè verò rationales, quæ sunt præcipua Universi portio ; à qua dum receditur, peccatum est Undè peccatum definitur à D. Augustino, *quod est contra legem æternam.*

Probatur conclusio ratione D. Thomæ : In unoquoque genere, primum est mensura et regula cæterorum ; sicut videmus primum motum, scilicet primi mobilis, esse mensuram aliorum motuum, primam passionem, scilicet amorem, esse mensuram aliarum ; primam virtutem, scilicet Charitatem, esse mensuram cæterarum, etc. Atqui Divina ratio et ordo ab illa præconceptus, qui *lex æterna* dicitur, præcedunt omnem aliam rationem et intellectualem ordinem, tanquam fons suos rivulos ; ergò sunt primæ regulæ omnis alterius rationis et ordinis, proindèque omnis moralitatis. Undè bonitas actionum præcipuè censeri debet ex commensuratione ad talem legem, eaque verè bona, recta, honestaque habenda sunt, quæ illi concordant, quantumvis rationi humanæ primâ fronte inepta videantur. Nam sæpe hæc æterna lex eligit, quæ hominibus absurda videntur : Ut dum æternæ salutis viam reposuit in adoratione hominis crucifixi, in contemptûs amore, in ultronea paupertate, honoris famæque fugâ, spontaneâ laboris tolerantiâ, etc. Ea verò mala censenda sunt quæ huic legi adversantur, quantumvis secundùm humanam opinionem recta et admirabilia videantur. Undè tota illa politicæ humanæ solertia, quæ adeo scitè rerumpublicarum momenta procurat, pacis armorumque negotia astutissimè administrat, regnorum conservationi, amplitudini, felicitati ac dilatationi providentissimè

invigilat; imò quidquid virtutis admirabilioris specimen aliquod præ se fert, nisi huic legi consonum sit, secundùm Deum et veritatem mera stultitia est et iniquitas fuco virtutis larvata.

Dico secundò : Proxima immediataque moralitatis regula est ratio dictans voluntati quid sit bonum quidve malum. Conclusio est D. Thomæ 1, 2, quæst. 71, a, 6. *Regula*, inquit, ***voluntatis humanæ est duplex : una propinqua et homogenea, scilicet humana ratio : alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.***

Probatur autem advertendo discrimen quod est inter creaturas rationales et irrationales : Nam creaturæ irrationales non se regunt, sed ab Auctore naturæ reguntur, ideòque in se operis sui regulam habere non debent, sed in mente Auctoris sui tantùm supponere, sicut regula dirigens sagittam in scopum non est in sagitta, sed in sagittante. At verò creatura rationalis, sicut homo, habet jus regendi se, actusque suos benè vel malè ordinandi. Cùm igitur omnis ordo sit secundùm aliquam regulam in mente ordinantis existentem, ut ordo artificialis secundùm regulas artis quæ sunt in intellectu artificis; ordo politicus, secundùm regulas in mente principis conceptas, etc. debuit homini inseri aliqua regula, quâ se regeret, et actus suos benè ordinare posset. Et hæc regula est ratio, quæ, ut inquit D. Thomas 1. 2. quæst. 19. art. 4. ad 3. ***Derivatur à lege æterna tanquam propria ejus imago.*** Unde cùm Psalmista Psalm. 4. dixisset, ***Sacrificate sacrificium justitiæ***, id est, bona opera ; postea quasi objiciendo addit, ***Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?*** Cui objectioni respondet, ***Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine : quasi diceret***, inquit D. Thomas 1. 2. q. 19. a. 4. ***Lumen rationis, quod in nobis est, intantùm potest ostendere nobis bona, inquantùm est lumen vultûs tui, id est, à vultu tuo derivatum.***

Dices : Præter illas duas morum regulas dantur plures aliæ, scilicet leges, tum Ecclesiasticæ, tum Civiles : Et præterea conscientia maximè regulat actuum moralitatem ; ergo insufficiens est præfata divisio.

Respondeo leges ejusmodi et conscientiam comprehendi sub duabus regulis à nobis assignatis : Conscientia enim nihil aliud est quàm ratio actu dictans quid fugiendum sit, quidve prosequendum : Cæteræ verò leges nihil aliud sunt quàm quædam æternæ legis participationes, ac determinationes rationis principis qui communitati præest. Verùm occasione illius objectionis

Quæri potest primò, Quid sit conscientia?

Respondeo conscientiam variè à Patribus describi : Origenes eam vocat, ***Spiritum correctorem, et pædagogum animæ so-***

ciatum, quo separatur à malis et adhæret bonis: Basilius: *Naturale judicatorium:* Damascenus: *Lumen intellectûs nostri*, supple, *practici*. Verùm exactiùs definiri potest ex D. Thoma 1. p. quæst. 79. a 13. Judicium intellectûs, quo quis applicat suam scientiam practicam ad actum particularem; undè *conscientia* dicitur, quasi *cum alio scientia*. Cùm enim, ut jam dictum est, ratio dictans sit regula morum, in ratione duo considerari possunt: Primò universalis notitia principiorum practicorum; et hæc dicitur *synderesis:* Secundò applicatio illius generalis notitiæ ad actum particularem; et hæc dicitur *conscientia*.

Huic tribuuntur varia munera, scilicet *testificari*, *ligare*, *instigare*, *excusare*, *accusare*, seu *remordere*. Quorum omnium ratio est, quòd applicatio scientiæ practicæ ad actum possit tripliciter fieri. Uno modo per modum interioris convictionis, inquantùm interiùs agnoscimus nos aliquid egisse, et sic conscientia dicitur *testificari et convincere*. Alio modo per modum judicii agendorum discernentis honestum à turpi; et hoc modo conscientia dicitur *instigare* dictando quid agere oporteat, et *ligare* proponendo id ad quod agendum obligamur. Postremò demùm applicatur scientia operi, inquantùm ea quæ turbulentè egimus, ad tranquillum rationis tribunal examinanda revocamus; et hoc modo conscientia dicitur *excusare*, si id quod factum est benè factum interiùs judicemus; *accusare* verò *et remordere*, si dissonum lumini rationis deprehendatur.

Conscientiæ sic explicatæ septem præcipui status distingui solent à Theologis, scilicet conscientia Recta, Prava, Probabilis, Dubia, Certa, Scrupulosa, et Erronea. Conscientia recta est, quæ debitè judicat de honestate actionum secundùm rationis sincerum incorruptumque lumen et principia. Et hæc est semper principium boni actûs. Conscientia prava est, quæ judicat de agendis secundùm passionis, aut voluntatis malè affectæ ac per malitiam corruptæ libitum et gustum: et ista semper est principium mali actûs. Probabilis est, quæ judicat de agendis secundùm principia verosimilia, ut sunt auctoritas aliquorum Doctorum, exempla virorum timoratorum, rationes quadantenus suadentes; retinendo tamen formidinem partis oppositæ; quod tripliciter fieri potest: Primò, ita ut probabilitas major sit de pravitate actûs quàm de honestate: Secundò è contra, ita ut sit major probabilitas de honestate illius quàm de pravitate. Tertiò ita ut æqualis sit utrimque probabilitas. Receptum est conscientiam probabilem posse esse boni actûs regulam si probabilitas plus inclinat in honestatem actûs quàm in ejus pravitatem; quia cùm de agendis raró habere possimus exquisitam certitudinem, satis est ut verosimilia sectemur. Verùm an probabilitate utrimque æquali, vel

etiam in condemnationem actûs magis vergente, nihilominùs ad eum procedere possimus, determinando esse nobis licitum in tali casu, eo quòd probabilis illa bonitas eum eximat à pravitate, res est quam pro merito expendendam sibi reservant Theologi. Solùm dixisse hìc sufficiat; Non videri virum sincerè bonum ac rectum, qui has probabilitatis umbras avidiùs sectatur, quo laxiùs vivat : Quique actum non prætermittit, quem gravissimæ rationes condemnant, etsi non ita evidentes sint, quin aliquem excusationis locum relinquant. En tutam hac in parte regulam, quam præscribit Apostolus 1. ad Thesalon. 5. *Omnia probate*, seu ut est in Græco, *explorate : Quod bonum est tenete; Ab omni specie mala abstinete vos.* Conscientia dubia est, quæ inter duo judicia opposita fluctuat, nec habet quo se determinet : et hæc non potest esse regula boni actûs; eo quòd proponat voluntati actum manifestè periculosum, à quo proindè prudentia judicat abstinendum. Conscientia certa est, quæ sic adhæret judicio honestatis actûs, ut nullam habeat formidinem de ejus pravitate; idque vel quia evidenter de rei agendæ bonitate convincitur; et tunc dicitur *certitudo physica;* vel si rei agendæ bonitas non sit ita certa et evidens, saltem ponderatis ponderandis certò concludit licitè posse elici talem actum; et hæc dicitur *certitudo prudentialis* seu *moralis.* Conscientia scrupulosa est, quæ levibus fundamentis ut magni momenti rationibus morosiùs adhærens, iis in judicio agendorum, fugiendorumque nititur præcipuè verò fugiendorum. Conscientia demùm erronea est, quæ ex falsis principiis format dictamen de agendis, et ipsum tanquàm certissimam benè agendi regulam proponit; ut si gentilis firmiter tenens Jovem esse Deum, ex hoc certò concludat ipsum esse adorandum. Hæc obligat quidem, adeò ut ille peccet, qui contra illam agit; attamen non excusat in his quæ juxta illam fiunt, nisi error sit invincibilis.

Quæri secundò potest, Quid sit lex?

Respondeo ex D. Thoma 1. 2. q. 90. Legem posse definiri, Ordinationem rationis ad bonum commune ab eo qui præest communitati promulgatam. Et quidem dicitur, *ordinatio rationis*, quia ordinare et est proprium legis, et ad rationem spectat. Additur, *ad bonum commune*, quia ordo particularium bonorum in eo situs est, ut benè se habeant ad commune, sicut pars ad suum totum; et ideò lex non regulat agibilia particularia, nisi in ordine ad bonum commune. Dicitur *ab eo qui præest communitati*, quia ordinare, et procurare bonum commune, quod sit per legem, spectat ad eum qui præest, et curam communitatis habet. Additur demùm, *promulgata*, quia mensura non imponitur, nisi quando mensuratis applicatur; lex autem applicatur, quando subditis inti-

matur et promulgatur; et ideò promulgatio est de ratione legis, sine qua non obligat subditos.

Lex sic definita dividitur in legem æternam, legem naturalem, legem humanam, legem Divinam. Quid sit lex æterna dictum est initio articuli. Lex naturalis est impressio divini luminis in creatura rationali, seu lumen illud à divino lumine participatum, quo quisque in communi discernit honestum à turpi : Hæc lex nemini deest, ideòque per illam Joan. 1. dicitur Deus, *illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum.* Aliquando tamen vel ignorantiæ tenebris, vel criminibus, vel malâ consuetudine, vel pravâ educatione et institutione, ita corrumpitur homo, ut non exstincto quidem, velato tamen naturali lumine, putet bonum malum, et malum bonum. Hæc lex prohibet omne turpe, et præcipit omne bonum; estque fons omnium politicarum legum, consuetudinum justarum, et totius humani juris.

Lex humana est ordinatio rerum agendarum in mente principis præconcepta, et multitudini promulgata. Hæc omnino necessaria est ad sanciendam publicam tranquillitatem, quæ stare non posset nisi humana societas alicui potestati subesset, quæ per leges malos frænaret, bonos dirigeret, omnibus provideret. Isidorus describit omnes hamanæ legis conditiones dum ait lib. 5. Etym. cap. 21. « Erit lex honesta, justa, possibilis, « secundùm naturam, secundùm consuetudinem patriæ, loco « temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quo- « que, ni aliquid per obscuritatem in captione contineat; « nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium « scripta. » Dividitur autem præcipuè in jus gentium, et jus civile. Jus gentium est quo utuntur omnes gentes, quasi sub naturæ rationisque auctoritate viventes. Jus verò civile, quod quælibet respublica sui præscripsit.

Lex divina est ordinatio à Deo constituta, rerum agendarum à populo fideli, ad placendum Deo et consequendam supernaturalem felicitatem. Omnes enim homines, ut associantur in prosecutione veræ felicitatis, constituunt quandam rempublicam, cujus princeps est Deus, à quo proindè ordinari debent ea quæ ad regendam talem rempublicam conveniunt. Hæc lex dividitur in Veterem et Novam, seu in legem scriptam, et legem gratiæ. Lex vetus seu scripta versabatur circa figuras futuræ redemptionis: Lex verò nova, seu gratiæ, non figuras, sed apertam salutis viam continet.

Actus legis quatuor enumerantur, scilicet præcipere bona, vetare mala, permittere indifferentia, punire transgressores. Sed de his hactenus. Videri potest D. Thoma 1. 2, à q. 90 ad 109, ex quo hæc pauca desumpsimus.

QUÆSTIO QUINTA.

De Virtutibus in communi.

Cum celebris sit divisio virtutis in intellectualem, quæ residet in intellectu, eumque perficit ad attingendam veritatem; et Moralem, quæ perficit appetitum circa bonum, de intellectualibus aliquid dicturi in Metaphysica, hìc Morales duntaxat paucis attingemus : inter quas complectimur et prudentiam, quia quamvis in intellectu sit, eumque ad attingendum verum perficiat, et ob id inter intellectuales censeri possit, attamen ad morales etiam maximè pertinet, quatenus fundatur in bona dispositione appetitûs circa fines agendorum, perficitque intellectum ad benè judicandum de agibilibus. Quæ verò de virtutibus in communi dicenda occurrunt, duobus complectimur articulis : In primo explicabimus quid et quotuplex sit moralis virtus. In secundo agemus de contrario virtutis, scilicet vitio.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid et quotuplex sit virtus moralis, et quâ ratione ingeneretur in nobis habitus virtutis.

Quatuor virtutis moralis definitiones erui possunt ex Aristotele. Prima habetur 2. Ethicor. cap. 6, ubi definit virtutem, *Habitum qui bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum.* In ea *habitus* est genus, cæteræ particulæ distingunt virtutem moralem ab aliis habitibus; hujus enim proprium est reddere hominem simpliciter bonum, et actus ejus omni ex parte perfectos, ut patebit ex dicendis.

Secunda habetur ibidem, ubi describit virtutem moralem, *Habitum electivum in mediocritate consistentem, definitâ ratione quoad nos, prout determinaverit ipse prudens :* Cujus definitionis sensus est virtutem moralem esse habitum rectificantem electiones, id est, inclinantem appetitum ad eligendum bonum rationi conforme; proindèque in mediocritate situm, quia excessus et defectus sunt contra rationem, ideòque ad vitium pertinent : undè virtus debet versari circa mediocria. Additur, *definitâ ratione quoad nos, prout prudens determinaverit*, ut intelligamus hanc mediocritatem attendi debere per respectum ad eligentem, ita ut quisque id eligat, quod sibi secundùm rationem congruit, nec plus nec minus, prout prudentia dictaverit, cujus est ponderare eligibilia, et quid congruat aut dedeceat determinare.

Tertia definitio habetur lib. 3 Physic., cap. 3, ubi virtus dicitur *Dispositio perfecti ad optimum*, sumendo scilicet paulò latiùs dispositionem, prout etiam habitum comprehendit. Hæc definitio paucis verbis eruditè aperit naturam virtutis. Virtus enim propriè est qualitas perficiens potentiam ad actus optimos, quorum sit capax : sicque aptè dicitur *dispositio perfecti*, id est, potentiæ, quæ dum habet virtutem, perfecta est, *ad optimum*, id est, ad actus suos optimo modo faciendos. Hæc verò definitio quamvis quadantenus omni virtuti aptari possit, quippe cùm omnis perficiat potentiam ad actum optimè faciendum, attamen magis propriè morali virtuti competit, quæ sola reddit actum omni ex parte optimum. Nam cæteræ virtutes dant quidem facultatem benè agendi, sed non dant bonum usum illius facultatis, ideòque non omni ex parte faciunt bonum actum : Ut scientia dat facultatem benè operandi circa verum, sed non rectificat usum illius bonæ facultatis ; undè vir doctus potest abuti suâ scientiâ in malum. At verò virtus moralis rectificat ipsum usum : Facit enim ut benè utamur facultatibus quæ in nobis sunt. Undè sola propriè disponit ad optimum, id est, ad actum et ex parte facultatis et ex parte usûs bonum. Hujus verò radicalis ratio à D. Thoma traditur ex eo quod per voluntatem et appetitum utamur iis, quæ in nostra potestate sunt : Voluntas enim applicat omnes alias facultates. Cùm ergo virtus moralis rectificet appetitum, non solùm dat facultatem benè agendi, sed etiam bonum usum omnium facultatum quæ in nobis sunt. Ideòque homo non dicitur simpliciter et perfectè bonus ac optimus propter alias virtutes, ut quia doctus est, peritus artifex, etc., sed solùm propter virtutes morales.

Quarta definitio, quæ videtur aliis virtutibus etiam convenire, desumitur ex 1. de cœlo, cap. 11, ubi virtus definitur, *Ultimum potentiæ*, id est, perfectissimus status ad quem potentia pervenire possit respectu sui actûs. Verùm, *ultimum potentiæ* non convenit soli virtuti, sed frequenter etiam usurpatur pro ipso virtutis objecto, quatenus objectum perfectissimum, ad quod conatus potentiæ assurgere possit, dicitur *ultimum potentiæ*. Sed quamvis hæ definitiones præclarè aperiant naturam virtutis moralis, ad uberiorem ejus explicationem

Dico primò : Virtus moralis potest prætereà definiri, Bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, et nullus malè utitur. Ita definit virtutem Augustinus, et post ipsum D. Thomas 1, 2. quæst. 55, art. 4.

Explicatur : *Qualitas* tenet locum generis, non quidem proximi, virtus enim pertinet ad primam qualitatis speciem, scilicet habitum, ut ad proximum genus, sed remoti : ***Bona*** incipit distinguere virtutem à malis habitibus ; ***Mentis*** expli-

cat subjectum virtutis, et sumitur paulò latiùs pro omni eo quod est particeps rationis, id est, pro intellectu, voluntate, imò appetitu sensitivo qui participativè dici potest *rationalis*, quatenus fulgor directioque rationis etiam usque ad ipsum descendit. Particulæ *quâ rectè vivitur* exprimunt finem virtutis, qui est hominis vitam rectificare. Demum additur, *quâ nemo malè utitur*, quia proprium moralis virtutis munus est dare bonum usum eorum quæ in nostra potestate sunt, modo suprà explicato in referenda tertia definitione Aristotelis.

Ex hac definitione patet subjectum virtutis moralis esse, tum intellectum practicum, quia est prima regula rectè vivendi; tum voluntatem, quia, ut inquit Augustinus, ea est per quam benè vel malè vivitur; tum demùm appetitum sensitivum, quia multum confert ad benè vel malè vivendum; quippe cùm mirum in modum trahat voluntatem, eique in bonis aut malis affectibus collaboret. Membra verò exteriora non sunt subjectum virtutis, quia cùm obediant ad nutum appetitui, sufficit habere appetitum rectum, ut illis benè utamur.

Dico secundò : Virtus moralis dividitur in quatuor generales partes, quæ sunt Prudentia, Justitia, Temperantia, et Fortitudo. Undè solent vocari *Cardinales*, eo quòd non solùm principes sint, minores tanquàm sibi subditas continentes, sed etiam his veluti quatuor cardinibus omnis bona honestaque vita vertatur.

Probatur bonitas hujus divisionis dupliciter : Primò ex parte subjecti moralis virtutis : Quatuor enim potentiæ sunt quibus rectè vivitur, scilicet intellectus, qui est prima benè vivendi regula, voluntas, appetitus concupiscibilis, et appetitus irascibilis ; ergò debent dari quatuor generales virtutes his quatuor potentiis correspondentes, scilicet Prudentia, quæ rectificat intellectum ad benè regendam regulandamque vitam; Justitia, quæ rectificat voluntatem circa bonum alienum (nam circa bonum proprium non eget virtute quia et illud ardentissimè appetit, nec in illius amore excedit, nisi quando propter ipsum turbat alienum;) Temperantia quæ rectificat partem irascibilem concupiscibilem, ut benè moderatèque se habeat circa bonum sensibile; Fortitudo demùm quæ rectificat partem irascibilem circa bonum et malum arduum, ne aut ignaviâ nimiâ succumbat, aut inordinata temeritate insurgat et sese erigat.

Secundò suadetur bonitas illius divisionis ex parte objecti virtutis moralis : Virtus enim moralis respicit bonum secundùm regulas morum taxatum : Tale autem bonum considerari potest, Primò, ut est in suo fonte, id est, ut dictatur à ratione; et hoc modo pertinet ad prudentiam : Secundò, ut applicatur operationibus voluntatis; et sic respicitur à justitia. Tertiò, ut descendit ad moderandas passiones concupiscibilis; et sic

respicitur à temperantia. Quartò demùm, ut etiam se extendit ad regulandos impetus partis irascibilis, et sub hac ratione spectat ad fortitudinem; ergò rectè adæquatèque dividitur virtus moralis in has quatuor generales species, sub quibus aliæ omnes continentur, ut sequenti quæstione ampliùs declarabitur.

Quantùm ad generationem habitûs virtuosi moralis, cùm receptissimum sit illum innasci, formari ac confirmari per frequentationem actuum, attamen non ita facilè declaratur modus istius formationis. Undè ut res scitu dignissima radicitus explicetur, Advertendum ex D. Thoma 1. 2. quæst 51. art. 2. et quæst. de virt. in communi, art. 9. agentium quædam habere solùm in se principium activum sui actûs; sicut in igne est solùm activum principium calefactionis; et in his non habet locum generatio habitûs; et indè est quod res naturales non possunt aliquid consuescere, vel dissuescere, ut dicitur in 2. Ethicor. Alia verò habent in se simul principium activum et passivum sui actûs, quatenus immediatum eliciti-vum principium non prorumpit in actum, nisi ut motum ab alio altiori existente etiam in eodem agente. Et in his habet locum formatio habitûs : inquantùm à principio altiori movente derivatur in principium inferius aliqua impressio habitualiter permanens et facilitans ad ea peragenda quæ facit ex motione superioris : sicut videre est in manu, quæ quia scribit ut mota ab intellectu et voluntate, arte dirigente, ideò susceptiva est cujusdam impressionis ab illis principiis eam moventibus derivatæ, quâ fit habilior ad scribendum. Manifestum est autem quòd respectu actuum seu intellectûs, seu appetitûs, est in homine duplex principium, unum activum, et aliud passivum. In primis enim cùm distinxerimus in fine Physicæ duplicem intellectum, agentem et passibilem, passibilis non exit in actum, nisi quatenus mediantibus speciebus sibi impressis movetur ac perficitur ab intellectu agente : similiter voluntas non prorumpit in actum suum, nisi mota ab intellectu dirigente ac regulante. Appetitus verò irascibilis et concupiscibilis natus est moveri à voluntate, eâque mediante, ab intellectu. Undè in his omnibus potentiis gigni possunt habitus, quatenus motio superioris imprimitur in inferiori moto, ac stabiliter in eo manet, firmaturque in habitum.

Verùm cùm ex illa D. Thomæ doctrina præclarè ac radicitus elucescat habituum omnia formatio, ut cum eodem quæst. cit. de virtutibus speciatim declaremus cujuslibet habitûs, intellectualis scilicet ac moralis, propriam generationem, observandum est discrimen inter actum intellectûs et appetitûs, et motionem intellectûs passibilis ab intellectu agente, et appetitûs ab intellectu. Actio enim intellectûs fit per assimilationem intellectûs cum re intellecta, moveturque intellectus

possibilis ab intellectu agente, quatenus ab illo isti imprimuntur species, quibus intelligat, ac objecta manifestentur. Undè virtus intellectualis fit, quatenus species illæ, notionesque per illas formatæ permanenter firmantur in intellectu passibili, qui non fugaci facilèque delebili impressione hos characteres excipere natus est, sed eos semel impressos stabili, perennique tenacitate conservat : Quippe experientiâ constat notiones quas de rebus antea nobis ignotis semel formamus, vel per alienam instructionem, vel per propriam ratiocinationem, non fugaci labilique fulgore statim evanescere, sed altâ mente reponi, adeò ut quotiescumque illius rei cogitatio inciderit, in eam intellectus feratur, non ut in ignotam, sicut antea, sed ut in rem claram sibique jam manifestam. Hæc stabilis tenaxque impressio in intellectu passibili conservata vocatur ***virtus intellectualis*** : ex quo obiter intelligitur, has virtutes intellectuales in instanti ac unico actu formari, eo quòd species, notionesque semel impressæ intellectui stabiliter in eo figantur.

At verò actio appetitûs in appetibili fit per modum inclinationis : movetque intellectus appetitum, quatenus eum ad aliquid inclinat : Quamquam enim appetitus ex propria suî ratione feratur ad bonum, attamen ex se indifferens est ad tendendum in illud vel istud bonum, et ad ipsum ordinatè vel inordinatè prosequendum; ideòque expectat intellectum proponentem bonum in quod tendat, et determinantem ac regulantem modum tendendi, sicque appetitus dicitur determinari ac regulari per rationem, tanquam per proprium movens. Quemadmodum ergò tenera arbor de se indifferens ut incurvetur ad dextram vel ad sinistram, et ob id expectans manum agricolæ flectentis, cùm multoties inclinata fuerit in unam partem, determinatur tandem ad hoc ut sponte suâ in eam vergat, sicque transiens illa motio firmatur in dispositionem constantem; Ita quoque appetitus de se indifferens ad honestum vel turpe, cùm multoties à ratione regulante inclinatus determinatusque fuerit ad bonum honestum in aliqua materia, puta justitiæ, motio illa regulativa transiens, ex assuetudine figitur firmaturque in dispositionem stabilem ac in appetitu permanentem ; ita ut qui priùs extrinsecè solùm et cum difficultate flectebatur ad bonum ordinatè prosequendum novâ illâ dispositione contractâ, facilè, jucundè, fortiter que illud propendeat. Hæc stabilis constansque dispositio vocatur ***virtus moralis***. Ex quo patet virtutem moralem formari, foveri ac augeri per frequentes actus, eo quòd fiat per assuetudinem, ad quam requiritur actuum frequentatio, illamque nihil aliud esse, quam ***dispositionem, seu formam aliquam sigillatam impressamque in vi appetitiva à ratione regulante***, ut loquitur D. Thomas quæst. cit. de virt. art. 9. seu

pronitatem contractam roboratamque ex frequenti rationis regulantis motione, quâ appetitus ex se indifferens determinatur ad bonum honestum. Undè talis virtus, generaliterque omnis moralis habitus, dicitur, *altera natura*, quia in unum determinatè inclinat quemadmodum et natura, ut loco mox citato interpretatur D. Thomas.

ARTICULUS SECUNDUS.

De contrario virtutis, scilicet vitio.

Etsi ea quæ de vitio dici possunt, quadantenus intelligi possint ex his quæ circa virtutem dicuntur, quippe cùm unum contrarium per aliud innotescat, non pigebit tamen uberioris doctrinæ gratiâ quædam breviter attingere circa vitiorum naturam, divisionem, causas, et actum, qui propriè *peccatum* dicitur.

Dico primò : Vitium rectè definitur; Mala qualitas mentis, quâ malè vivitur, et nemo benè utitur.

Hæc definitio satis constat ex dictis circa virtutis definitionem : Sicut enim virtutis proprium munus est dare bonum usum et vitæ nostræ cursum dirigere, ita et vitii proprium est, inclinare ad malè utendum facultatibus nostris, ac vitæ nostræ ordinem corrumpere. Definiri prætereà potest vitium, Dispositio imperfecti ad pessimum : Vitium enim significat dispositionem potentiæ corruptæ ac malè se habentis, estque veluti quædam spiritualis ægritudo, inclinatque ad peccaminosum actum, qui est pessimus.

Ex hac definitione colligitur omne vitium esse contra naturam hominis, non modò quia est corruptio quædam ægritudoque animi, cujus potentias à debito statu dimovet ac pervertit, sed etiam quia est contra rationem, quâ homines sumus, et à brutis distinguimur.

Dico secundò : Vitia dividi possunt, non secùs ac virtutes, in quatuor generalia, Imprudentiam scilicet, Injustitiam, Intemperantiam, et Vitium contra fortitudinem, quod generico nomine carere videtur.

Conclusio probari potest, tum quia contrariorum sicut est eadem ratio, ita et idem proportionaliter divisionis modus : Tum ex parte subjecti vitii, quod est quadruplex, non secùs ac virtutis; intellectus scilicet, voluntas, appetitus concupiscibilis, et appetitus irascibilis : Tum demùm ex parte objecti ; Vitium enim cùm habeat pro objecto bonum deordinatum, corrumpit bonum rationis : Tale autem bonum potest quadrupliciter turbari ac corrumpi. Primò ut est in fonte suo, scilicet in intellectu ; et circa hoc versatur imprudentia : Secundò ut est in

voluntate derivatum, et talis corruptio fit per injustitiam : Tertiò ut extenditur ad regendos partis concupiscibilis affectus, et sic turbatur per intemperantiam : Quartò demùm ut moderatur passiones irascibilis ; et sic destruitur per vitium fortitudini oppositum.

Præter hanc partitionem dividi potest vitium : Primò in illud quod consistit in defectu, et illud quod consistit in excessu. Cùm enim virtus medium teneat, omnis recessus à medio est vitiosus. Dupliciter autem recedi potest à medio, primò per excessum, ut si quis plus comedat quàm oporteat : Secundò per defectum, ut si quis minùs de cibo sumat, quàm exigat recta ratio.

Secundò, vitium dividi potest in vitium spirituale, et vitium corporale. Objectum enim vitii est bonum deordinatum : Ex bonis autem deordinatis quædam possidentur modo aliquo spirituali, ut fama, gloria, honor, scientiæ, etc. Alia verò possidentur et delectant per corporeum contactum, ut voluptates gulæ, et tactûs. Vitia spiritualia sunt, quæ in bona primi generis deordinatè tendunt : vitia verò corporalia, quæ versantur inordinatè circa bona secundi generis.

Tertiò demùm ex vitiis quædam dicuntur *radices aliorum*, ut cupiditas, quam Paulus vocat, *radicem omnium malorum ;* eo quòd, ut peregregiè notat D. Thomas, sicut radix trahit et suggerit alimentum toti arbori, sic cupiditas colligendo divitias præbet nutrimentum toti arbori iniquitatis. Quædam verò dicuntur *capitalia*, eo quòd sicut caput influit vitam, motum, vigoremque aliis membris, et ipsa ducit ac dirigit, ita quoque ista vitia influant in alia, et ipsa veluti ducant. Sic superbia est initium et origo omnis peccati, eo quòd omne peccatum consistat in eo quòd homo se subtrahat à subjectione Dei, propriamque voluntatem divinæ anteponat, quod est sine dubio summa superbia : Similiter avaritia, luxuria, gula, pigritia, ira et invidia, ducunt, fovent, reguntque agmen vitiorum, et ideo *vitia capitalia* vocantur.

Causæ vitiorum, cùm sint variæ, omnes possunt ad duas reduci, extrinsecas scilicet et intrinsecas. Causæ vitii extrinsecæ sunt, in primis malignus quidam genius tentans, instigans et concupiscentiam inflammans. Secundò occasiones et objecta solicitantia. Tertiò pravi homines, qui verbis, factis, exemplisque alios ad iniquitatem trahunt. Causæ verò interiores vitiorum sunt, in primis ignorantia quæ exstinguit lumen rationis dirigentis, sicque nos innumeris offendiculis exponit, non secùs ac si quis lucernam exstingueret homini in obscuro, lubrico, periculosoque tramite gradienti. Secundò malitia ipsius voluntatis, quæ habens intentionem corruptam circa finem, facilè peccat circa media. Tertiò, passio quæ solicitat voluntatem et excæcat rationem. Quartò demùm, præcedens

peccatum, quod nisi per pœnitentiam deleatur, suo pondere ad alia trahit.

Peccatum est propriè actus à vitioso habitu elicitus, et definitur à D. Augustino, ***Dictum*** vel ***actum*** vel ***concupitum contra legem æternam.*** Dividi posset eodem modo ac vitium cujus proles est : Sed præterea varias speciales divisiones habet. Primò enim dividi potest in mortale et veniale; inter quæ id discriminis assignat D. Thomas, quòd mortale corrumpat vitæ spiritualis primum principium, scilicet ordinem in finem ultimum: Veniale verò duntaxat peccet contra media, retinendo tamen intentionem et ordinem finis ultimi. Siquidem in peccato mortali homo præfert creaturam Deo; in veniali verò, licet semper Deum omnibus præferat, attamen aliis non ita omninò utitur, sicut ordo finis ultimi exigeret, inquantùm vel illis morosiùs adhæret, vel negligentiùs incumbit, vel aliquo alio modo minùs ordinatè ad illa se habet.

Secundò dividitur in peccatum cordis, oris et operis, non quidem ut in tres species, sed ut in tres veluti gradus quibus acceditur ad consummationem actùs vitiosi, qui primò corde concipitur, secundò ore exprimitur, tertiò perficitur opere : Ut ira primò concipitur corde, secundò contumeliosis verbis se prodit, tertiò usque ad facta injuriosa procedit. Annotat verò D. Augustinus lib. 12 de Trinitate, peccatum in corde tribus quoque gradibus perfici; nam primò cogitatione inchoatur, delectatione nutritur, consensu completur.

Tertiò dividi potest in peccatum contra Deum, contra proximum et contra seipsum. Peccatum enim turbat ordinem rationis. Triplex autem est ordo in homine, ad Deum, ad seipsum et ad proximum. Peccata quæ lædunt ordinem, quo homo immediatè respicit Deum, ut blasphemia, sacrilegium, etc. dicuntur esse contra Deum. Peccata quæ turbant ordinem, quem homo tenere debet in propriis bonis, dicuntur peccata hominis in seipsum; ut gula, luxuria, etc. Peccata demùm quæ lædunt ordinem erga proximum observandum, dicuntur esse in proximum, homicidium, furtum, etc. Attamen quia ordo quem homo habet ad seipsum et ad proximum continetur sub ordine ad Deum, ideò omne peccatum est contra Deum.

Porrò in calce articuli, ut deformitas peccati profundiùs innotescat, non pigebit annotare octo præcipuè modos quibus peccatum est contra Deum. Primò ergo Deum offendit, ut supremum legislatorem, ejus præcepta contemnendo, et debitam obedientiam denegando. Secundò ut justissimum judicem, cujus judicium non formidat, et indignationem audacissimè provocat. Tertiò ut testem fidelissimum, non reverendo ejus præsentiam et in oculis ipsius malè agendo. Quartò ut summum bonum, ei vilem satisfactionem præponendo. Quintò ut amicum et benefactorem ipsi odium pro amore, injurias pro

beneficiis rependendo, imò ejus beneficia convertendo in instrumenta injuriæ; quod est ingratitudinis culmen. Sextò ut supremum dominum, contra ejus legitimum dominium protervè rebellando. Septimò ut primum principium, à quo deficit et sese subtrahit: Octavò demùm, ut ultimum finem et vitæ nostræ terminum, ab eo aberrando ac sponte recedendo, sibique cum insigni ejus contumelia finem ultimum in creatura præstituendo.

QUÆSTIO SEXTA.

De virtutibus in particulari.

Etsi numerosissima sit virtutum familia, eam tamen ita digerit distribuitque D. Thomas, ut omnes omninò virtutes morales reducat ad quatuor illas principes, quas *Cardinales* vocatas suprà memoravimus. Neque enim in moralibus virtutibus ulla esse videtur, quæ non sit alicujus ex quatuor cardinalibus, vel species sub ea tanquàm sub suo genere contenta vel pars integralis, concurrens scilicet ad actum ejus perficiendum; vel demùm, ut vocat D. Thomas *pars potentialis*, principali scilicet adjuncta, non secùs ac potentia suæ essentiæ, ut per eam minùs principales actus perficiantur; sicut essentia per se quod præcipuum est immediatè præstat, alia verò per suas potentias perficit. Undè in hac quæstione has quatuor virtutes præcipuas quatuor articulis breviter attingendas suscipimus, in quibus etiam de adjunctis, integrantibusque virtutibus dicetur, deque earum speciebus, ut sic omnium moralium virtutum seriem aliquatenus delibemus. Adjungemus prætereà quintum Articulum de connexione virtutum, cujus discussionem huc usque distulimus, quia vix intelligi poterat, nisi præmissâ virtutum in particulari notitiâ.

ARTICULUS PRIMUS.

De Prudentia, et virtutibus sub ea contentis.

Prudentia lux agendorum, ars rectè vivendi, voluntatis oculus, cæterarum virtutum dux, fons, caput, norma, princeps, definitur à Platone, *Scientia felicitatis effectrix*, eo quòd ad hunc scopum attingendum omnes actiones dirigat; à Cicerone verò dicitur, *Rerum expetendarum scientia*, (sumendo scilicet, sicut et in priori definitione, *scientiam* non strictè, sed latè, pro quacunque certa et infallibili notitia) eò

quòd hujus virtutis munus sit discernere quid eligi debeat, quidve repudiari. Aristoteles 6. Ethic., cap. 5, aptissimè illam definit, *Rectam rationem agibilium*, id est, virtutem rectificantem intellectum ad benè se habendum circa agibilia, seu eligibilia, coincidunt enim. Quippe cùm intellectus sit regula et dux appetitûs, ut benè hoc munere fungatur, rectèque se habeat ad judicandum de his ad quæ appetitus fertur, et ea quæ decent ac expediunt præcipiat, eget aliquâ virtute, quæ *Prudentia* nuncupatur.

Ex hac prudentiæ definitione quædam ad pleniorem ejus notitiam deduci possunt. Primò, principium quo prudentia nititur, esse rectam finis intentionem. Prudentia enim negotiatur circa agibilia, in quibus finis se habet sicut principium in speculabilibus : Undè sicut conclusionum cognitio præsupponit cognitionem primorum principiorum et in ea fundatur ; ita tota prudentialis negotiatio circa agibilia fundatur in appetitu recto finis, cui agenda commensurat; ideòque appetitu circa finem corrupto impossibile est subsistere prudentiam, sed necesse est ut degeneret in malignam quandam astutiam. Et quia in humanis ultimus totius vitæ finis est aliorum mensura, quamvis ille qui ad aliquem particularem finem benè ratiocinatur, ut ad victoriam, dicatur aliqualiter et secundùm quid prudens, scilicet in bellicis; attamen ut quis sit simpliciter prudens, necesse est ut benè se habeat circa finem ultimum vitæ, ac rectè ratiocinetur de rebus agendis per ordinem ad ipsum.

Secundò deducitur, Prudentiam non hærere in universalibus, sed maximè respicere singularia : Undè qui vacat subliniorum, universaliumque rerum cognitioni, sapiens quidem habetur, non tamen prudens, nisi ad singularia descendat, ut observat Aristoteles 6. Ethic., cap. 7. Hujus verò ratio est, tum quia prudentia perficit rationem practicam ad regulandas actiones : de ratione autem regulæ est ut applicetur regulandis; ideòque ad prudentiam maximè pertinet applicatio rationis ad singulas actiones. Tum etiam quia prudentia versatur circa agibilia : Actio autem est in singularibus, et ideò singularibus maximè attendit prudentialis consideratio.

Verùm cùm virtus certa infallibilisque esse debeat, et alindè singularia fiunt maximè incerta; dubitari posset, quâ ratione prudentia possit certo et infallibiliter objectum suum attingere, si versetur circa singularia. Sed id facilè patebit advertendo, quod licèt ratio vix possit certò et infallibiliter attingere quid verum sit in rebus singularibus; potest tamen certis et infallibilibus regulis discernere quid in quolibet particulari negotio; quantum volueris incerto ac dubio, agere debeat homo ut secundùm virtutem in illo se gerat, vitiique deformitatem vitet. Prudentia non quærit quid verum sit in

ipsis rebus particularibus, imò plerumque vir prudens quantùm ad hoc errat; sed solùm quid amplectendum sit, omnibus expensis secundùm exigentiam rei, loci, personæ, temporis, etc. Et quantùm ad hoc prudentia est certa et infallibilis.

Tertiò infertur proprium prudentiæ actum esse *Præcipere* seu *Imperare*. Cùm enim rectificet, rationem practicam, debet illam perducere ad id quod est perfectum ultimumque in ratione practica : hoc verò est præcipere seu imperare. Imperium enim statim infert executionem, quæ est finis rationis practicæ; ideòque cæteri rationis practicæ actus, scilicet consultare ac de consultatis rectè judicare, censentur imperfecti et steriles, nisi per efficax imperium applicentur ad opus. Undè præclarè notat D. Thomas perfectionem artis consistere in judicando, prudentiæ verò in præcipiendo. « Et ideò, » inquit sanctus Doctor 2. 2, quæst. 47, art. 8, « reputatur melior « artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum ju- « dicium (quod tamen sequi non curat), quam qui peccat « nolens, quod procedit ex defectu judicii. Sed in prudentia « est è converso : imprudentior enim est qui volens peccat, « quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præci- « pere, quàm qui peccat nolens »

Quartò deducitur prudentiam aliis virtutibus medium præstituere. Quamquam enim omnis virtus moralis ex se inclinet ad medium in sua propria materia, neque hoc habeat à dictamine prudentiæ, sed ab ipso synderesis lumine dictante vivendum esse secundùm rationem, ideòque nec plus nec minus in unoquoque assumendum, quàm ratio præscripserit, in quo medium virtutis consistit; attamen in quo situm sit illud medium in hoc particulari agibili, verbi gratiâ in eligenda comestione, synderesis immediate non præscribit, sed hoc deducere ac determinare ex principiis synderesis pertinet ad prudentiam. Undè acutè Cajetanus dicit prudentiam præstituere finem mediumque virtutis, non in abstracto, dictando verbi gratia non esse recedendum à medio rationis in cibis propter delectationem, ad hoc enim duce synderesi inclinat temperantia; sed in concreto, dictando ubi sit medium rationis, quod quærit temperantia in hoc particulari actu comestionis.

Verùm his circa prudentiam declaratis, ad pleniorem adhuc hujus virtutis explicationem operæ pretium fuerit, singulas ejus partes, tum integrantes, tum subjectivas, tum potentiales, singulis Paragraphis attingere.

§ I.

De partibus quasi integralibus Prudentiæ.

Observat D. Thomas, 2. 2. quæst. 48. art. 1. quòd cùm triplex distingui possit partis genus, scilicet integralis, ut paries,

tectum, et fundamentum respectu domûs; subjectiva, quæ scilicet subjicitur toti tanquam species generi, ut bos et leo animali; potentialis, quæ adjungitur toti, per modum potentiæ virtutem ejus participantis, sicut nutritivum et sensitivum dicuntur partes animæ, cujus virtutem inter se dividunt et inadæquatè participant, omnes hi partium modi in qualibet virtute cardinali distingui possunt, sicque triplex partium genus ei attribui. Uno modo, ad similitudinem partium integralium; non quòd ipsa virtus sit aliquid in se compositum, est enim quælibet virtus una simplexque qualitas, sed ita ut illæ dicantur partes integrales virtutis alicujus principalioris, quas necesse est concurrere ad perfectum illius actum, et sine quibus mancum defectuosumque censetur opus talis virtutis. Alio modo ad instar specierum sub ea tanquam sub suo genere contentarum; nam, ut dictum est in Logica, genus est totum aliquod commune, cujus partes sunt species ei subjectæ. Tertiò ad instar partium potentialium, ita ut partes potentiales alicujus principalioris virtutis dicantur aliæ virtutes cum ea connexæ illique adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, in quibus ratio principalis virtutis plenè, perfectè, exactèque non reperitur, quæque proindè totam ejus potentiam non adæquant, sed solùm aliquam illius particulam sibi vindicant, sicut nutritivum non adæquat totam virtutem animæ vegetativæ, sed solùm aliquid illius sibi assumit. Hoc ita constituto in hoc. 5. quæritur quot et quales sint partes integrales prudentiæ.

Dico primò : partes integrales prndentiæ sunt octo. scilicet, Ratio, Intellectus, Circumspectio, Providentia, Docilitas, Cautio, Memoria, et Solertia, seu Eustochia. Has omnes recenset D. Thomas 2. 2. quæst. 48. art. 1. sex quidem primas ex Macrobio, septimam ex Tullio, octavam ex Aristotele : Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam quatenus est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia : Alia verò tria pertinent ad eam, secundùm quod est præceptiva, scilicet Circumspectio, Providentia, et Cautio.

Conclusio non posset luculentiùs declarari, quàm ipsis D. Thomæ verbis, qui hujus diversitatis rationem ex eo assignat, « Quòd circa cognitionem » (practicam et actûs moralis regulativam) « tria sint consideranda, Primò quidem « ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est memoria; si « autem præsentium sive contingentium, sive necessariorum, « vocatur intellectus. Secundò ipsa cognitionis acquisitio, quæ « fit vel per disciplinam; » (discendo scilicet ab alio) « et ad « hoc pertinet docilitas : vel per inventionem, » (inquirendo scilicet per seipsum) « et ad hoc pertinet eustochia, quæ est « bona conjecturatio. Hujus autem pars, ut dicitur 6. Ethic. « est solertia, quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur

« 1. Post. Tertiò considerandus est usus cognitionis, secun-
« dùm quod scilicet ex cognitis aliquis procedit ad alia cogno-
« scenda vel judicanda, et hoc pertinet ad rationem. Ratio
« autem ad hoc quod rectè præcipiat, tria debet habere.
« Primò quidem ut ordinet aliquid accommodum ad finem;
« et hoc pertinet ad providentiam. Secundò, ut attendat cir-
« cumstantias negotii; quod pertinet ad circumspectionem.
« Tertiò, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem. »
Ergo aptissimè assignantur hæ octo partes integrales prudentiæ de quibus ut quid piam sigillatim ex Angelico Doctore dicamus:

Memoria hic sumitur, non pro potentia memorativa undè sumpta, sed instructa pluribus experimentis, quæ circa negotia præterita facta sunt, vel ab aliis audita, quibus magnopere adjuvatur prudentialis consultatio, quatenus ex his futura conjectamus. Cùm enim, ut ait Aristoteles 6. Ethic. *oporteat principia conclusionibus proportionata esse, et ex talibus talia concludere*; per experimentum negotiorum quid in pluribus eveniat discimus, sicque de agendis meliùs judicamus. Sed egregiè observat D. Thomas 2. 2. quæst. 49. art. 1. quòd cùm, ex Tullio lib. 3. Rhetor. memoria non solùm à natura perficiatur, sed etiam habeat plurimum artis et industriæ:
« Quatuor sunt, » verbis ejus utor, « per quæ homo proficit in
« benè memorando. Quorum primum est, ut eorum quæ vult
« memorari, quasdam similitudines assumat, convenientes,
« nec tamen omninò consuetas, quia ea quæ sunt inconsueta
« magis admiramur, et sic in eis animus magis et vehemen-
« tiùs detinetur. Ex quo fit quòd eorum quæ in pueritia vidi-
« mus, magis memoremur. Ideò autem necessaria est hu-
« jusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia in-
« tentiones simplices et spirituales faciliùs ex animo elabun-
« tur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi
« alligentur; quia humana cognitio potentior est circa sensi-
« bilia. Secundò oportet, ut homo ea quæ vult memoriter re-
« tinere, ordinatè disponat, ut ex uno memorato » (quasi deducente aptâ compage ac concatenatione rerum sese excipientium) « facilè ad aliud procedatur. Undè Aristoteles dicit » lib. de Mem. cap. 3. « A locis videmur reminisci aliquando.
« Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt.
« Tertiò oportet ut homo solicitudinem apponat, et affectum
« adhibeat ad ea quæ vult memorari; quia quantò aliquid
« magis fuerit impressum animo, tanto minùs elabitur. Undè
« Tullius dicit in sua Rhetorica, quod solicitudo conservat
« integras simulacrorum figuras. Quartò oportet quòd ea fre-
« quenter meditemur, quæ volumus memorari. Undè Philo-
« sophus dicit » lib. de Mem. cap. 3. « quod meditationes
« salvant memoriam, quia ut ibidem dicitur, consuetudo est
« quasi natura. » Hæc ille appositè omninò.

Intellectus sumitur hic, non pro potentia intellectiva, nec pro habitu quo principia universalia per se nota, tum speculabilia, tum practica, tenemus; sed pro evidenti ac penetrativa notitia singularis negotii circa quod versatur electio. Cùm enim prudentia concludat aliquid singulare agibile, non sufficit intellectus universalium principiorum, quæ tenent locum majoris, sed præterea necesse est habere cognitionem singularis negotii, quod in consultationem vocatur, ut sit loco minoris. Et hæc cognitio dicitur *intellectus*, quomodo etiam qui probè tenet aliquod particulare factum solet dici *intelligens in illo.*

Docilitas est, quâ aliquis sit alienæ instructionis benè susceptivus; ideòque importat et affectum et promptitudinem ad discendum. Hæc ad prudentiam summè necessaria est, quia cùm prudentia versetur circa agibilia, in quibus sunt infinitæ diversitates, quæ non possunt satis ab uno perspici, homo ad illam eget ab aliis erudiri : præcipuè à senibus, quos tempus et experientia in agibilibus doctos fecere. Undè ut ait Aristoteles 6. Ethic. cap. 11. « Oportet attendere expertorum, et « seniorum, et prudentium indemonstrabilibus enuntiationi- « bus et opinionibus, non minùs quàm demonstrationibus : « propter experientiam enim vident principia. » Hoc autem pertinet ad docilitatem.

Solertia seu eustochia (pro eodem enim hìc usurpantur, quamvis aliquatenus differant) definitur : Facultas subitò reperiendi quod expedit. Undè ad prudentiale judicium maximè necessaria est; præcipuè quia plerumque negotia non relinquunt copiam diuturnæ consultationis, nec patiuntur, ut aliorum consilium requiramus.

Ex solertia derivatur solicitudo; solicitus enim est quasi solers citus. Undè solicitudo importat supra solertiam, quandam exequendi promptitudinem ; quæ etiam ad prudentiam spectat. Ut enim dicit Aristoteles 6. Ethic. cap. 9. *Oportet operari quidem velociter consiliata*, *consiliari autem tardè.* Sed cùm solicitudo sit adeò commendabilis, nec virtutes inter se pugnent, paradoxum videtur id, quod dicit Aristoteles 4. Ethic. cap. 3. « Quòd ad magnanimum pertinet « pigrum esse et otiosum, » quad tamen capitaliter solicitudini opponitur. Verùm præclarè D. Thomas id explicat dicendo, « quòd magnanimus dicitur piger et otiosus, non quia « de nullo sit solicitus, sed quia non est superfluè solicitus de « multis, sed confidit in his, in quibus confidendum est, et « circa illa non superfluè solicitatur. Superfluitas enim timo- « ris et diffidentiæ facit superfluitatem solicitudinis. » Undè intantùm magnanimitas excludit nimiam solicitudinem, inquantùm excludit timorem et diffidentiam.

Ratio sumitur hìc, non pro facultate inferendi unum ex

alio, sed pro quadam illius facultatis perfectione circa agibilia, seu pro bono illius usu.

Providentia quemdam futurorum prospectum importat: est enim *providere* quasi *procul videre*. Et hæc ad prudentiam necessaria est, quia cùm prudentia in finem assequendum omnia dirigat, id est, præsentia agibilia in futurum, debet et futurorum prospectum habere.

Circumspectio dicit attentionem quamdam vigilantem ad observanda omnia, quæ negotium circumstant, et collationem illorum ad ea quæ in finem ordinantur, ne quid ex necessariis operi desit.

Cautio denique veluti excubias agit, ad præcavenda mala quæ operi admisceri possunt, et vitanda pericula, quæ rem turbare, vel ex re consequi possunt.

§ II.

De partibus subjectivis Prudentiæ, seu de illius speciebus.

Partes subjectivæ prudentiæ sunt quædam specialiores virtutes, quæ sub generali ratione prudentiæ continentur, ut species sub suo genere, de quibus proindè prudentia essentialiter et directè prædicatur, ut animal de bove et leone. Pro illarum explicatione

Dico primò: Prudentia dividitur tanquam in suas partes subjectivas, seu propriè dictas species, in prudentiam, quâ quis regit seipsum, et prudentiam quâ quis multitudinem regit; seu in prudentiam monasticam, id est, privatam, personalem, ac quasi solitariam; et in prudentiam gubernatricem moderatricemque cujusdam corporis politici ex plurium conventu conflati, cujus cura nobis incumbit.

Declaratur bonitas divisionis: Cùm enim prudentia sit recta ratio agibilium, ibi diversæ sunt species prudentiæ, ubi diversa sunt formaliter agibilia: Atqui agibilia circa privatam personam et circa multitudinem sunt diversa; ergo pertinent ad diversas species prudentiæ. Major patet: Probatur minor. Cùm enim agibilium ratio desumatur ex fine, sicut conclusionum ratio ex principiis, agibilia in diversos fines ordinata sunt formaliter diversa, sicut conclusiones ex diversis principiis illatæ sunt diversæ formaliter: Atqui agibilia circa propriam personam, quæ pertinent ad monasticam prudentiam, habent pro fine bonum propriæ personæ, seu privatum; Agibilia verò circa communitatem, quæ respicit prudentia gubernatrix, habent pro fine bonum publicum totius communitatis; ergo sunt formaliter diversa.

Dices: Virtus propriè dicta debet versari circa bonum pro-

prium, ut faciat bonum habentem : Atqui prudentia illa gubernatrix non quærit bonum proprium, imò propter commune negligit proprium, ut videre est in optimis principibus et magistratibus; ergò non est virtus propriè dicta, nec proindè species prudentiæ.

Respondeo cum D. Thoma 2. 2. quæst. 47. art. 10. ad 2. « Quòd ille qui quærit bonum commune, ex consequenti etiam « quærit bonum suum, propter duo. Primò quidem, quia bo- « num proprium non potest esse sine bono communi, vel fa- « miliæ, vel civitatis, vel regni. Undè Valerius Maximus de « Antiquis Romanis dicit, quòd malebant esse pauperes in « divite imperio, quam divites in paupere imperio. Secundò « quia homo, cùm sit pars domus, vel civitatis, oportet quòd « consideret, quid sit sibi bonum ex hoc, quod est prudens « circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium « accipitur secundùm habitudinem ad totum; quia ut Augu- « stinus dicit lib. 3. Confess. c. 8. Turpis est omnis pars « suo toti non conveniens vel non congruens. »

Dico secundò : Prudentia gubernatrix seu moderatrix communitatis, dividitur in œconomicam, politicam et militarem.

Declaratur divisio. Cùm enim gubernatrix prudentia respiciat regimen multitudinis, distinguenda est secundùm varias species socialis multitudinis, et fines diversos in quos tendit : Atqui triplex est species multitudinis, triplexque finis propter quem convenit; ergò et triplex distingui debet prudentia gubernatrix. Declaratur minor : Est enim in primis multitudo adunata ad constituendam familiam, et ad convivendum, cujus finis est, vel educatio liberorum, vel paulò generaliùs, pacificus, tranquillusque convictus, nec dissidiis domesticis turbatus, nec necessariorum inopiâ molestus, nec possessionum malâ administratione in brevi dissipandus : et ad hanc multitudinem regendam, illumque finem procurandum datur prudentia œconomica, cujus est filios ritè educare, servis benè uti, possessiones conservare, quæstui legitimo studere. Est autem alia multitudo, non hominum sub uno tecto convictuque associatorum, sed plurium familiarum convenientium sub iisdem legibus ad constituendam civitatem vel regnum cujus finis est pax tranquillitasque publica : Et ad hanc multitudinem regendam ac in pace servandam datur prudentia politica. Est demùm aliud multitudinis genus ad unum particulare negotium, scilicet victoriam, congregatæ; et hujus multitudinis regula est prudentia militaris.

Prudentia politica dividi prætereà potest in architectonicam et politicam simpliciter dictam. Prudentia architectonica est, quâ, qui præest, regit multitudinem; possetque subdividi in monarchicam, aristocraticam, et democraticam, juxta tres celebres regiminum formas; in quarum prima unicus est qui

cæteris omnibus imperat; in secunda optimates supremum regiminis clavum tenent; in tertia populus seipsum regit. Prudentia verò politica simpliciter dicta est, quâ civis pro sua virili parte collaborat principi, seque disponit quatenus est membrum reipublicæ in ordine ad bonum publicum; seu quâ aliis rectè convivit in ordine ad bonum publicum.

§ III.

De partibus potentialibus Prudentiæ, seu de Virtutibus ei adjunctis.

Pars potentialis sumitur hîc, non pro correlativo totius potentialis, de quo diximus in Logica minori; sed secundùm analogiam ad divisionem virtutis rei in quasdam potentias essentiæ adjunctas, in quibus inadæquatè reperitur, sicut suprà dictum est §. 1. Undè virtutes illæ dicuntur *partes potentiales prudentiæ*, quæ illi adjunguntur ac ministrant in quibusdam actibus minùs principalibus, nec plenè rationem prudentiæ assequuntur, sicut subjectivæ. Pro quarum explicatione,

Dico: Tres sunt partes potentiales prudentiæ, seu virtutes adjunctæ ut ei inserviant ad actus minùs principales circa materiam prudentialem, scilicet Eubulia, Synesis et Gnome. Ita D. Thomas 2. 2. quæst. 51.

Declaratur conclusio. Ratio practica, quæ dirigitur per prudentiam, tres actus habet circa agibilia, scilicet consilium de agendis; judicium de consiliatis; imperium applicans consiliata ad executionem; quorum trium actuum, ut patet, imperium est principalior; ergò necesse est prudentiam quidem immediatè respicere imperium, ut actum principaliorem; habere verò virtutes sibi adjunctas, quæ immediatè procurent alios duos actus minùs principales, consilium scilicet et judicium. Virtus quæ rectificat consilium, dicitur à Græcis εὐβουλία *eubulia*, id est latinè *benè consiliativa*, seu *bona consultatio*, cui opponitur πανουργία *panurgia*, quasi latinè *calliditas*, *vafrities*, seu *astutia*, quæ malignis consiliis procurat assecutionem finis. Quæ verò rectificat judicium circa consiliata, duplex est: Altera enim de consiliatis judicat secundùm communes: et hæc dicitur σύνεσις *synesis*, à verbo συνιέναι, quod est latinè *intelligere*, seu *benè sentire*, aut secundùm alios *sensatè decernere*. *Undè*, inquit D. Thomas *secundùm synesim dicuntur aliqui syneti, id est sensati, vel eusyneti, id est, homines boni sensus*. Huic opponitur Ἀσυνεσία, Asynesia, id est *stoliditas* ac *stultitia*. Altera demùm de consiliatis, in quibus leges communes deficiunt,

judicat secundùm altiora principia : sunt enim quandoque casus insoliti, quos aut lex non attingit; aut si attingat patitur tamen exceptionem in illis, propter aliquid circumstans, et ideò necesse est recurrere ad altiora principia, ut de illis rectum feratur judicium. Virtus quæ id præstat dicitur γνώμη, *gnome*, quæ licèt apud Græcos sonet simplicem ***sententiam***, ex usu tamen sumitur pro aliqua judicii excellentia, importatque quamdam animi sublimem perspicacitatem altioribus attendentem.

Eubulia, ut de singulis quidpiam dicatur, duobus maximè corrumpitur, malo fine, vel malis mediis. Ut enim ait D. Thomas 2. 2. quæst. 51. art. 1. ad 1. « Non est bonum consilium, « sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive « etiam ad bonum finem malas vias adinveniat : sicut etiam « in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum « concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non « utitur convenienti medio. » Requiritur insuper ad hanc virtutem, non solùm adinventio solersque excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliarum circumstantiarum accessus, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardè, nec præcipiti velocitate consultatio fiat, modus consiliandi, ut scilicet firmum constansque sit consilium, etc.

Synesis, cum sit arbitra et ponderatrix consiliatorum, est maximi momenti in agendis; quippe cùm multi sint benè consiliativi, qui tamen de consiliatis inventisque nesciunt rectè judicare : Sicut etiam in speculativis quidam solerter sagaciterque inquirunt, eo quòd ratio eorum prompta sit ad discurrendum circa diversa propter excellentiam imaginationis diversa phantasmata facilè aptèque formantis; qui tamen non pollent judicio discernente, et quid cuique congruat appositè dictante, propter defectum intellectûs, qui maxime provenit ex mala sensûs communis dispositione, ut notat D. Thomas 2. 2. quæst. 51. art. 3. Ad hanc verò virtutem tria maximè requiruntur. Primò, recta virtutis cognoscitivæ dispositio, ad recipiendas res ut sunt in seipsis : Hæc enim comparatur speculo, quod si fuerit rectè dispositum, species rerum fideliter reddit; si autem malè disponatur, omnia subversa distortaque repræsentat. Secundò, ut animus non sit falsis pravisque judiciis præoccupatus, sed veris et rectis imbutus. Quartò demùm ut appetitus non sit vitiis depravatus; nam de eligibilibus maximè judicamus secundùm appetitûs dispositionem; Quippe, inquit Aristoteles, ***Qualis unusquisque est, talis ei finis videtur.***

Gnome, cùm easdem requirat dispositiones ac synesis, insuper exigit quandam animi judiciique sublimiorem perspicacitatem, quæ non solùm intentionem legis penetret, ut videat in quibus casibus ab ea sit aliquando recedendum, propter

quasdam speciales circumstantias; sed etiam sublimiora juris principia comprehendat, ut juxta ipsa de illis casualibus possit aptè decernere.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Justitia, et virtutibus sub ea contentis.

Justitia inter virtutes post prudentiam primum sibi locum vindicat. Hæc rerumpublicarum genitrix, custos, ac moderatrix existit, legum optimarum parens, perpetuum humanæ societatis vinculum, malorum domitrix, bonorum præsidium, injuriarum propulsatrix, discordiarum arbitra, civitatum anima, humanorum honorum æqua dispensatrix, et, ut uno verbo dicam, publicus quidam pacis, tranquillitatis, totiusque publici boni thesaurus, ex quo cuilibet, quod sibi congruit tribuitur. Undè illius elogium est apud Aristotelem lib. 5. Ethic. « Quòd « sit præclarissima virtutum, et neque Hesperus, neque Lucifer « sit adeò admirabilis : cujus, ut inquit Cicero 1. offic., tanta « vis est, ut ne illi quidem, qui maleficio et scelere pacuntur, « possint sine ulla illius particula vivere. Nam qui eorum cui« piam, qui unà latrocinantur, furaturaliquid, autetiam eripit, « is sibi, ne in latrocinio quidem relinquit locum. Ille autem « qui Archipirata dicitur, nisi æquabiliter prædam dispertiat, « aut occidetur, aut à sociis relinquetur. »

Sumitur autem aliquando justitia, præcipuè in sacris Literis, paulò latiùs pro omni virtute ita ut *vir justus* idem sit ac omnium virtutum dotibus instructus : Cujus quidem acceptionis ratio est, quia sicut in omni vitio quippiam injustitiæ reperitur, quatenus vel Deo, vel proximo, vel etiam nobis aliquid debitum subtrahitur, indebitum tribuitur : ita quoque in omni virtute aliquid justitiæ relucet, quatenus per eam unicuique, quod æquum est tribuitur; aut secundùm quod omnis virtus in adæquatione cum rationis regula consistit, quæ æquatio, justitia quædam est, secundùm quod *justum* idem est ac *adæquatum*. Sed magis propriè sumpta justitia speciem quamdam virtutis constituit, cujus est æqualitatem inter personas diversas, aut inter personam et aliquid gerens munus personæ, constituere, quæque proindè semper est ad alterum.

Hoc modo sumpta justitia definitur, *Constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens;* quæ definitio à Juristis desumpta est, reduciturque à D. Thoma ad hanc exactiorem forma am : *Justitia est habitus, secundùm quem aliquis constanti et perpetuâ voluntate jus suum unicuique tribuit. Habitus* tenet locum generis, cætcræ verò particulæ proprios characteres justitiæ exprimunt. Hæc enim in hoc tota

versatur, ut unicuique quod suum est, rependat. Verum ut huic definitioni, ac justitiæ notioni major lux afferatur :

Ex hac definitione habetur primò, justitiæ objectum formale esse Jus; materiam verò, res illas in quibus jus constituitur, putà venditiones, emptiones, distributiones, etc. Sumitur autem jus tripliciter. Primò regulativè, pro lege determinante, quid ex justitia unicuique tribuendum sit; et sic sumptum jus dividitur in *positivum*, *naturale*, *divinum*, *humanum*, *civile*, *canonicum*, *etc.* Secundò sumitur jus quasi fundamentaliter, pro potestate in lege fundatà, quâ nobis aliquid vindicamus; et sic sumptum describitur, *Legitima potestas ad rem obtinendam, vel ad aliquam functionem, aut quasi functionem, cujus violatio constituit injuriam.* Tertiò sumitur jus formaliter et propriè, prout idem est ac *justum*, seu *æquale ad alterum*. Quamvis autem his tribus modis sumptum jus pertineat ad justitiam, attamen primo modo pertinet ut regula; secundo modo, ut conditio sine qua non; tertio verò modo ut proprium objectum. Justitia enim facit æqualitatem ad alterum, quæ æqualitas regulatur à lege, et fundatur in potestate, quâ aliquis sibi rem debitam, id est, suam, facit.

Habetur secundò, medium justitiæ esse, non solùm medium rationis, sed etiam medium rei. Medium autem rationis dicimus adæquationem rei cum ratione; medium verò rei, adæquationem rei cum re. Primum ergo medium faciunt cæteræ virtutes morales, adæquando operationem regulæ rationis, nec curando an res rei adæquetur; ut temperantia non curat an res quibus vescimur, sint aut inter se, aut ad alterum adæquatæ, sed quod ipsa comestio sit adæquata rationi. At verò justitia, non solùm attendit medium rationis, ut scilicet operatio fiat adæquata rationi, sed etiam medium rerum, putà æqualitatem dati et accepti.

His circa justitiam declaratis, ad pleniorem illius explicationem superest, ut singulas ejus partes, scilicet integrales, subjectivas, et potentiales sigillatim attingamus.

§ I.

De partibus integralibus Justitiæ, nec non de ejusdem speciebus, seu partibus subjectivis.

Partes integrales et subjectivas justitiæ sub uno titulo comprehendimus eo quòd pauca admodum de primis dicenda occurrant. Duplex igitur assignatur pars integralis justitiæ, scilicet declinare à malo, et facere bonum. Verùm observandum quòd bonum et malum sumuntur aliquando in communi et ge-

neraliter; et hoc modo facere bonum et declinare à malo, non sunt partes integrales justitiæ, sed ad omnem virtutem pertinent; sed aliquando bonum et malum specialiùs sumuntur, prout sunt ad alterum; sub qua ratione aliquis dicitur *maleficus*, eo quòd injustè malum alteri inferat, aut *beneficus*, eo quòd bonum alteri procuret; et hoc modo facere bonum, et declinare à malo, quatenus scilicet sunt ad alterum, sunt partes integrales justitiæ.

Hujus verò divisionis ratio est, quia partes integrales alicujus virtutis sunt, quæ ad integritatem actûs illius faciunt: Actus autem justitiæ, ut patet ex ejus definitione, est, unicuique jus suum tribuere, seu medium æqualitatemque ad alterum facere. Manifestum est autem ad hoc ut æqualitas ad alterum perfectè statuatur, duo concurrere debere: Primò ut bonum fiat, seu ut quod alicui debetur tribuatur: Secundò ut arceantur nociva et injuriosa, quibus bonum illud jam constitutum violaretnr; ergo partes integrales justitiæ sunt, et bona facere, et mala arcere. His circa partes integrales justitiæ sic expeditis, ut liberaliùs partes ejus subjectivas, seu species sub justitia in communi tanquam sub suo genere contentas, expendamus,

Dico primò: Justitia universaliter sumpta dividitur in commutativam, distributivam, et legalem, tanquam in species suas, seu partes subjectivas. Prima est, partis ad partem; secunda, totius ad partes; tertia, partium ad totum.

Declaratur conclusio: Cùm enim proprium justitiæ munus sit, æqualitatem inter aliqua constituere, ut scilicet unusquisque alteri reddat, quod ipsi debetur, juxta diversas habitudines eorum, inter quæ ponitur æqualitas, diversæ statuendæ sunt species justitiæ: Atqui hujusmodi habitudo est tantùm triplex; ergo triplex quoque statuenda est species justitiæ. Declaratur minor: Cùm enim homines constituant inter se societatem aliquam politicam, quæ est quoddam corpus morale, triplex est habitudo inter homines, non secus ac inter membra corporis naturalis: Primò enim homo dicit habitudinem ad alium hominem, tanquam ad compartem corporis politici, cui tenetur rependere quod suum est; et hoc respicit justitia commutativa, cujus est statuere æqualitatem inter duos æquales homines in venditionibus, emptionibus, commutationibus, à quibus et nomen traxit, contractibus, cæterisque officiis, quibus pars parti obligatur. Secundò respublica, seu corpus illud politicum ex hominibus tanquam membris constitutum, dicit habitudinem ad singulas suas partes, quibus debet aliquid rependere pro cujusque conditione, largiendo per magistratus et eos qui reipublicæ præsunt de publicis bonis unicuique pro meritis; et hoc respicit distributiva justitia, ad quam spectat æqualitatem facere in distributione dignitatum, honorum, be-

norumque communium. Tertiò tandem quælibet hujus politici corporis pars dicit habitudinem reciprocam ad totum, cui aliquid vicissim debet, ut scilicet talem se illi exhibeat pro sua virili parte, qualem decet et bono totius convenit; et hoc respicit legalis justitia, cujus est æqualitatem statuere in officiis quæ bonus civis impendere tenetur erga rempublicam.

Cæterùm, licèt omnes istæ species justitiæ respiciant æqualitatem, attamen non eodem modo illam constituunt. Nam justitia quidem commutativa respicit et constituit æqualitatem quasi quantitatum, seu, ut vocant, ***Arithmeticam***, quæ in hoc consistit ut tantum detur quantum acceptum est, v. g. si quis tres nummos mutuò accepit, tres nummos creditori rependere teneatur. Cùm enim hæc justitia sit inter partes, quæ sunt omnino inter se æquales, non est alia ratio cur una det alteri, nisi quia accepit ab ea, vel quod illius est retinet, ideòque tantam quantitatem reddere debet, quantum accepit, in quo consistit æqualitas quantitativa. At verò justitia distributiva non attendit æqualitatem quantitatum, sed æqualitatem proportionum, seu, ut vocant ***Geometricam***, quæ in eo sita est, ut unicuique detur juxta merita, seu ut servetur eadem proportio inter præmia data, quæ est inter merita accipientium : ut si habenti sex gradus meritorum dentur tres nummi, habenti duodecim gradus meriti, dentur sex nummi : eadem enim est proportio trium ad sex, quæ sex ad duodecim. Hujus verò modi procedendi in justitia distributiva ratio est, quia ratio dandi est habitudo partium ad totum. Unde cùm non omnes partes eandem habitudinem dicant ad totum, sed quædam sint in eo principaliores, non omnes idem debent recipere à toto, sed quælibet juxta dignitatis meritique sui proportionem. Justitia verò legalis attendit ad æqualitatem aliquam ex utraque prædicta temperatam : quatenus enim quælibet pars dat toti, v. g. quilibet civis civitati, juxta proportionem virium suarum, quæ non in omnibus eædem sunt, videtur servare æqualitatem proportionis; sed quatenus quælibet pars in reddendo toti non debet attendere quid reddat alia, nec proindè debet servare proportionem inter id quod alia dat, et id quòd ipsa rependit, sed quælibet nulla habitâ ratione aliarum dare debet quantum potest et ab ea exigitur, sic videtur esse quædam æqualitas quantitatum, seu *Arithmetica*.

Dico secundò : Legalis justitia dividitur in legalem justitiam specialiter dictam, et epiikiam (ἐπιείκεια) : seu in eam quæ in operationibus ad verba legis attendit, et eam quæ ubi lex deficit propter speciales quasdam circumstantias à legislatore non prævisas, omissis verbis legis attendit legislatoris intentioni.

Declaratur conclusio : Cùm enim justitia legalis id procuret

ut quælibet pars tribuat toti quod debet secundùm leges, aliquando debitum illud rectè regulatur per verba legis, ut fieri solet in casibus ordinariis; et respectu hujus debiti reddendi locum habet justitia legalis simpliciter dicta. Aliquando tamen quidam casu insoliti et à legislatore non prævisi occurrunt, in quibus si verba legis servarentur, apertè iretur et contra bonum commune, quod est finis legis, et contra mentem legislatoris : V. g. lex est, ne laïcus sacra vasa contrectet, quæ si ad literam servaretur dum furentes Hæretici irrumpunt in Ecclesiam, nullo alio præsente nisi laïco, sine dubio iretur contra bonum à legislatore intentum, scilicet mysteriorum reverentiam. Ad hos casus ordinatur sublimior quædam justitiæ species à Græcis dicta ἐπιείκεια epiikia, Latini *Æquitatem* reddunt, cujus munus est in aliis insolitis casibus, prætermissis legis verbis, quid juxta legislatoris intentionem æquum sit statuere : Et hæc justitiæ species dirigitur per gnomen, quam superiùs diximus, non judicare de agendis secundùm leges communes, sed secundùm altiora principia.

Verùm non pigebit hîc monere, hanc justitiæ partem, ne deficiat, egere magnâ discretione, perspicacitate, ac sublimitate judicii non secus ac de gnome supra diximus; et quod præcipuum est, diligenter cavendum, ne ob aliquod particulare bonum legis præceptum dimittatur. Cùm enim legis exacta literalisque observatio sit magnum publicumque bonum, non debet ob quamcumque utilitatem prætermitti, præcipuè ob privatum commodum; sed solùm ob insignem evidentemque causam; eo quòd nempe non possit observari sine præjudicio boni à legislatore magis intenti. Unde peccavit Saül contra epiikiam, prætermittendo exactam literalemque executionem mandati, quo jubebatur interficere omnes Amalecitas, rege ad pompam triumphi, et gregibus ad sacrificium reservatis. Melior enim erat exacta obedientia quàm sacrificium, et triumphi apparatus. At verò David esuriens usus epiikiâ, sine culpa panes propositionis comedit, quos tamen lex solis sacerdotibus ad cibum permittebat: Quia vita hominis est majus bonum, magisque à Deo legislatore intentum, quàm ceremonialis observantia.

§ II.

De partibus potentialibus Justitiæ, seu de Virtutibus ei adjunctis.

Numerosus virtutum comitatus adjungitur justitiæ. Cùm enim ejus sit æqualitatem constituere in operationibus ad alterum, plures actiones sunt in quibus hæc æqualitas exactè

observari nequit, quæ proinde non ab ipsa justitia, sed à virtutibus ei adjunctis regulantur. De illis ergo ut speciatim aliquid attingamus,

Dico : Virtutes quæ adjunguntur justitiæ, quæque proinde partes ejus potentiales habentur, sunt octo, scilicet, Religio, Pietas, Observantia, Veritas seu Veracitas, Gratitudo, Justitia vindicativa, Liberalitas, Amicitia. Ita D. Thomas 2. 2. q. 80.

Declaratur conclusio ex D. Thoma ibidem. Virtutes adjunctæ justitiæ sunt, quæ cùm aliquatenus cum ea conveniant, inquantum sunt ad alterum, deficiunt tamen à perfecta ratione illius : Atqui octo enumeratæ virtutes, etsi cum justitia conveniant, quatenus sunt ad alterum, ac rectificant voluntatis operationes in reddendo debito alteri, ut de se patet ; deficiunt tamen à perfecta ratione illius; ergo sunt habendæ pro adjunctis justitiæ. Declaratur minor : Cùm enim ratio justitiæ in eo sita sit, ut reddatur alteri secundùm æqualitatem quod ipsi debetur, dupliciter virtus ad alterum potest à justitiæ ratione deficere, uno modo ex parte æqualitatis, quam non exactè facit, alio modo ex parte debiti, quod non est rigorosum et perfectum. Virtutes quæ deficiunt à rigorosa justitia ex parte æqualitatis sunt, in primis Religio, quæ solvit quidem debitum Deo, sed non æquale. Secundò Pietas, quæ debitum cultum parentibus rependit quidem, non ita tamen exsolvit, quin semper remaneamus obligati, ut dicit Aristoteles 8. Ethic. cap. 16. Tertiò Observantia, quæ virtuti dignitatique in altero existenti debitam reverentiam exhibet, sed non plenè ad æqualitatem attingit, quia, ut inquit D. Thomas ex Aristotele 4. Ethic. cap. 3. *Non potest secundùm æquale præmium recompensari ab homine virtus.*

Ex parte verò debiti eæ virtutes deficiunt à rigorosa justitia, quæ reddunt alteri id quod ipsi debetur, non quidem debito rigoroso ac legali, ad quod scilicet reddendum lex ipsa compellat, sed debito quodam morali et in sola honestate morum fundato. In quo quidem debito duplex est gradus : Quoddam enim debitum ita est ad honestatem servandam necessarium, ut sine eo talis honestas esse non possit : et ad hoc debitum reddendum ex parte debentis ordinatur Veritas seu Veracitas, quâ quis se talem in dictis et factis exhibet aliis, qualis est. Ex parte verò ejus cui debetur ordinantur duæ virtutes; scilicet Gratitudo, seu gratia, quâ vicem rependimus pro acceptis beneficiis; et Vindicatio, quâ pro malis illatis servato legitimo ordine pœna actori infligitur. Est autem aliud debitum morale minùs necessarium, sine quo morum honestas stare potest; et ad hoc reddendum duplex ordinatur virtus, Amicitia scilicet, quâ dictis factisve quis se alteri gratiosum amabilemque exhibet; et Liberalitas quâ ultrò bona sua aliis moderatè largitur. De his omnibus, ut verbo dicamus,

In primis Religio à *relegendo* dicta, ut vult Cicero, eo quod ea quæ sunt Divini cultus relegat et inculcet; vel secundùm Augustinum à *reeligendo*, quod per eam reeligamus Deum quem per peccatum amiseramus; vel tandem, ut etiam deducit idem Augustinus, à *religando*, eo quod nos uni vero Deo liget ac jungat; Definitur à Cicerone, *Virtus quæ superiori cuidam naturæ (quam divinam vocant) curam cæremoniamque vel cultum affert.* Seu meliùs secundùm Theologos: Quæ debitum cultum Deo tribuit, tanquam primò rerum omnium principio. Cultum, inquam, cum quadam submissione ac propriæ dependentiæ protestatione, tum interioribus actibus, tum exterioribus signis. Hujus virtutis actus sunt, primò Devotio, quæ est quædam promptitudo et alacritas voluntatis ad ea quæ Dei sunt ac ad ipsius cultum spectant. Secundò Oratio, quæ est petitio decentium à Deo, seu desiderii coram Deo explicatio, ad aliquid ab eo impetrandum. Tertiò Adoratio, quæ est honor externo corporis gestu exhibitus. Quartò Oblatio, quæ res sensibiles Divino cultui mancipat, cujus sacrificium quædam species est, superadditque simplici oblationi immutationem rei quæ offertur, ad protestandum Dei in omnia summum dominium. Quintò Votum, quod propriè significat non solùm simplex propositum, sed promissionem quâ homo se Deo ad aliquid præstandum obligat. Sextò Juramentum, quod est invocatio Divini testimonii, seu attestatio Divini nominis ad fidem faciendam. Septimò tandem, Laus Divini nominis, quæ per sermonem Dei excellentiam dilucidat.

Pietas definitur à D. Augustino lib. 83. qq. quæst. 83. ex Cicerone, *Virtus per quam sanguine conjunctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus :* Unde primò respicit patrem et matrem, tanquam conjunctiores. Secundò patriam quæ nos parentesque continet. Tertiò consanguineos, quibus ratione parentum conjungimur.

Observantiam definit ex eodem Cicerone Augustinus, *Virtutem, per quam homines aliqua dignitate antecellentes, cultu quodam et honore dignamur.* Hæc inter virtutes maximè necessaria ad servandam subordinationem inter homines, in primis quidem respicit personas, quæ nobis ex officio præsunt, scilicet superiores; sed prætereà extenditur ad omnes, virtute, sapientiâ, dignitate, aut aliquâ aliâ dote veneratione dignâ insignes. Comprehendit autem varios gradus, pro meritò personarum quas respicit, sed præcipuè obedientiam respectu superiorum, quæ nos ad eorum implenda mandata exactos efficit.

Veritas, seu veracitas, est virtus, quâ nos tales dictis, factisque exhibemus, quales reipsa sumus. Hæc virtus non modo ad humanum convictum omnino necessaria est, cùm sine illa

nulla fides stare possit, sed etiam adeo efficax ad conciliandum aliorum amorem, ut præclarè annotaverit Aristoteles Rhetor. 2. c: 4. eos, qui vitia sua ingenuè fatentur, nos amare.

Gratitudo definitur ex Cicerone, Virtus in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria remunerandique voluntas continetur. Hujus virtutis tria munera recenset D. Thomas; primum est beneficium agnoscere; secundum pro eo gratias agere; tertium retribuere loco et tempore pro facultate recipientis.

Vindicatio definitur à Cicerone, *virtus per quam vis aut injuria, et quidquid obscurum est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur*. Hæc virtus magnâ cautelâ indiget, cùm ab ea in vitium facilis lubricusque sit gradus. Ejus enim munus est modum statuere in rependendis injuriis; quæ repensio in primis si fiat animo nocendi alteri, etiam qui injustè nobis nocuit, manifestè est contra charitatem, cujus est velle ac procurare bonum, etiam inimicis. Præterea si fiat propriâ privatâque auctoritate est vitiosa; quia vindictæ executionem Deus sibi reservavit, juxta illud, *Mihi vindicta et ego retribuam*, et ideo non pertinet ad privatas personas, sed ad ipsum Deum, et ad eos qui locum Dei tenent in republica, apud quos residet publica auctoritas, quique ob id gladium portant, ut ait Apostolus. Unde hujus virtutis objectum est vindicta à legitimo judice requisita, non animo nocendi, sed vel studio repetendi honorem injustè ablatum, vel amore illius honestatis, quæ splendet in punitione malefactoris, cui per se convenit et debetur pœna, sicut benefactori gratia; ut sic servetur ordo, inquantum qui per culpam ab ordine recti prolapsus est, ad illum per pœnam suo modo revocetur. Attamen quemadmodum virginitas conjugali continentiæ præstat, ita et condonatio injuriæ præ virtute vindicationis longè commendatur. Non enim tenemur injuriarum propriarum ultionem prosequi, ideòque ad exemplum Salvatoris eas ultrò remittere laudabilius est, si nihil exinde mali emergat.

Liberalitas est virtus, quâ homo fit pecuniarum, aliarumque rerum pecuniâ æstimabilium benè profusivus. Quippe in tali largitione excessus esse potest vel nimiâ parcitate, vel immoderatâ prodigalitate, ideòque ut decenter fiat, eget virtute liberalitatis. Ad hanc virtutem tres cautiones exigit Cicero: Prima est, *Ne obsit benignitas, et iis ipsis, quibus benignè videtur fieri, et cæteris*. Secunda, *Ne benignitas major sit quàm facultas*. Tertia, *Ut beneficium non sine delectu tribuatur*. Ut enim ait Ennius

Benefacta malè locata, malefacta arbitror.

Amicitia sumitur dupliciter, primò strictè pro affectu quodàm benevolo ad alios, qui est cum reciprocatione. Secundò latiùs pro affabilitate, quâ aliquis in exteriori conversatione ad omnes sese amicabiliter habet. Primo modo sumpta amicitia videtur magis aliquid consequens virtutem, quàm virtus, ut dicit D. Thomas 2. 2. quæst. 23. art. 3. ad 1. eo quòd, ut ipse ait ibidem, « non habet rationem laudabilis et honesti, nisi « ex objecto, secundùm quod scilicet fundatur super honesta- « tem virtutum. » At verò secundo modo sumpta amicitia « constituit specialem virtutem. « Cùm enim, » ut ait D. Thomas 2. 2. quæst. 114. art. 1. « virtus ordinetur ad bonum, « ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem « virtutem. Bonum autem in ordine consistit. Oportet autem « hominem convenienter ad alios homines ordinari in com- « muni conversatione, tam in factis, quam in dictis, ut scili- « cet ad unumquemque se habeat ut decet. Et ideo oportet « esse quandam specialem virtutem, quæ hanc convenien- « tiam ordinis observet. Et hæc vocatur amicitia, seu affabi- « litas. »

ARTICULUS TERTIUS.

De Temperantia et Virtutibus sub ea contentis.

Ut prudentia rationem in agendis regit, justitia voluntatem in operationibus ad alterum perficit, sic temperantia illam partem appetitus nostri, quæ *concupiscibilis* dicitur, moderatur. Undè ordinem ipsarum potentiarum secuti, postquam de duabus primis virtutibus egimus, nunc dicendum de temperantia, ac de fortitudine deinceps articulo sequenti.

Hujus autem virtutis elogia nemo unquam omnia complectetur. Hæc optima generis humani commensalis est, corporis et animæ salus, honestatis dignitatisque hominis supra pecudes vindex, delectationum noxiarum rigida propulsatrix, innocentium verò æqua dispensatrix et veluti sal, quo conditæ sapiunt et à putredine præservantur, passionum importunissimarum domitrix; « In qua, » ut ait Ambrosius 1. offic. cap. 43. « maximè honesti cura, decorisque consideratio « spectatur et quæritur; » quàm Græci Σωφροσύνην « Sophro- « synem, » quasi « servatricem Prudentiæ appellant; » undè ab Homero expressiùs dicitur σῶα φρόνησις, « Salva pruden- « tia; » à Pythagora verò, « Robur animæ; » à Socrate, « Fundamentum virtutis; » à Platone, « Omnium bonorum « ornamentum. » Dupliciter autem sumi potest: Primò pauld latiùs pro quadam animi moderatione actiones omnes ad quan-

dam temperiem reducente; et sic non una virtus est, sed modus quidam in omni virtute imbibitus. Secundò specialiter, pro illo habitu quo temperatè nos habemus in usu delectabilium sensibilium, et sic specialem virtutem constituit inter alias cardinales repositam; sicque sumpta

Definitur temperantia à Cicerone lib. 2. de Invent. « Rationis in libidinem, atque alios non rectos impetus animi » (quâ parte scilicet rapitur ad sensibiles voluptates) « firma et moderata dominatio. » Paulò latiùs verò 5. Tusculan. « Moderatrix omnium commotionum. » Ab Aristotele verò definitur 3. Ethic. cap. 13 : « Mediocritas in voluptatibus corporalibus; » seu, Virtus secundùm quam modus ponitur in perceptione voluptatum corporalium, id est, ad corporis conservationem pertinentium, quales sunt voluptates tactùs et gustùs. Ut enim ibidem observat Aristoteles, cùm duo genera sint delectationum, quatenus quædam ad animum pertiuent, ut honoris cupiditas, discendi studium; quædam verò ad corpus, ut aviditas cibi et potûs, primæ delectationes ad temperantiam propriè non attinent, sed solùm secundæ, scilicet corporales ac sensibiles. Imò in ipsis corporalibus ac sensibilibus, cùm quædam sint in quibus aliquid spiritualitatis relucet, quæque proindè soli homini propriæ sunt, ut delectatio quæ percipitur ex florum pulchrarumque rerum aspectu, ex musico concentu, ex suavitate odorum, hæ non pertinent directè ac primariò ad temperantiam, sed solùm illæ quæ purè corporeæ sunt, quæque corporeo contactu percipiuntur, nobisque cum pecudibus communes sunt, scilicet voluptates gustûs et tactûs, quas idem Aristoteles vocat, *serviles et belluinas.*

Verùm pro luculentiori hujus virtutis explicatione, aliquid de partibus ejus tum integralibus, tum subjectivis, tum potentialibus est attingendum.

§ I.

De partibus integralibus et subjectivis Temperantiæ.

Ut à partibus integralibus temperantiæ incipiamus, duplicem assignat D. Thomas, verecundiam scilicet et honestatem. Verecundia ex Damasceno, est timor turpis actùs confusionisque ex illo provenientis. Non est propriè virtus, sed potius quædam passio, bona tamen ac laudabilis, eo quòd timere turpitudinem, exprobrationemque eam consequentem, est bonum; eo quòd fundetur in amore boni honesti. Unde verecundia non cadit, nec in pessimos, nec in optimos : in pessi-

mos quidem, quia turpia non ampliùs apprehendunt ut mala, nec proindè ex illis afficiuntur timore : in optimos verò, quia cùm longè sint ab omni actu turpi, nihil in se habent, de quo verecundentur.

Honestas sumitur dupliciter : Primò objectivè, pro ipsa scilicet pulchritudine ac formalitate spirituali rei petita ex commensuratione ad regulas rationis; in quo sensu D. Augustinus lib, 83. qq. quæst. 30. dicit, « Honestatem voco in« telligibilem pulchritudinem. » Cujus vim incredibilem ad incendendos animos celebrans Cicero lib. 2. Tuscul. « Su« mus, » inquit, « naturâ studiosissimi, appetentissimique « honestatis : Cujus si quasi lumen aliquod aspexerimus, nihil « est quod ut eo potiamur, non parati simus et ferre et per« peti. » Hoc modo sumpta honestas, non est pars temperantiæ, sed omnis virtutis objectum : Secundò formaliter pro amore talis pulchritudinis spiritualis; et sic sumpta specialiter pertinet ad temperantiam, ut pars ejus integralis.

Ratio autem cur verecundia et honestas ponantur partes integrales temperantiæ, reddi potest ex D. Thomas 2. 2. quæst. 143. art. 1. *quia Temperantia inter virtutes vendicat sibi quendam decorem, et vitia intemperantiæ maximè turpitudinem habent.* Unde ut animus perfectè firmetur in hujus virtutis actu, necesse est ut turpitudinem exprobrationemque refugiat, quod fit per verecundiam, quæ proindè, ut ait Ambrosius lib. de officiis, cap. 45. *jacit fundamenta temperantiæ;* decorem verò pulchritudinemque spiritualem in moderatione corporalium voluptatum, ut sidus quoddam in tenebris, præclariùs fulgentem amet et amplectatur, quod fit per honestatem.

Partes subjectivæ temperantiæ, seu species ejus, quatuor enumerantur, scilicet Abstinentia, Sobrietas, Castitas et Pudicitia.

Ratio hujus divisionis est ex eodem D. Thoma, quia species alicujus virtutis attenduntur juxta diversitatem formalem materiæ circa quam versatur. Est autem Temperantia circa illas delectationes sensibiles, quæ ad naturæ conservationem pertinent, quæ dividuntur in duo genera : Quædam enim ordinantur ad conservationem individui per nutrimentum; et in his quantùm ad cibum est abstinentia, quantùm verò ad potum, sobrietas. Quædam verò ordinantur ad conservationem speciei per generationem; et in his quantùm ad principalem actum, est castitas; quantùm verò ad quosdam actus præambulos, aut circumstantes, ut sunt oscula, tactus, amplexus, aspectus libidinis incentivi, est pudicitia. De his ut speciatim quippiam dicamus,

Abstinentia est virtus moderatrix cupiditatum voluptatumque, quæ circa esculenta versantur. Ad quam verò mensuram

taxetur hic modus in cibis constituendus, luculenter explicat Augustinus lib. de moribus Ecclesiæ cap. 21, his verbis, « Habet vir temperans in hujusmodi rebus vitæ regulam in « utroque testamento firmatam ; ne eorum nihil diligat, nihil « per se appetendum putet ; sed ad vitæ hujus, atque officio- « rum necessitatem quantùm satis est usurpet, utentis mo- « destiâ, non amantis affectu. » Et lib. 10 Confess. cap. 31. *Hoc me*, inquit, *docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.*

Sobrietas est virtus moderatrix affectûs et usûs cujuscunque potûs inebriare valentis. Ad hanc enim virtutem spectat, non solùm valetudini corporis consulere in moderatione talis potûs, sed specialiter mentis serenitati præcavere.

Si autem quæras cur sobrietas censeatur specialis virtus ab abstinentia distincta, cùm cibus et potus eodem modo delectent ac nutriant? Respondeo cum D. Thoma 2. 2. quæst. 149. art. 2. quia ubi est speciale bonum rationis, ibi specialis constitui debet virtus illius boni custos. Cùm igitur potus inebrians speciali modo aliis alimentis minimè communi bonum rationis perturbet, ejus organum subvertendo, ideò specialem exigit virtutem, à qua ejus usus temperetur.

Castitas est virtus moderatrix illius concupiscentiæ, quæ est circa actum propagandæ speciei destinatum. Hæc virtus tantò excellentior est ac pulchrior, quantò ille affectus est insolentior, fortior ac rationis minùs audiens. In illa enim ob id præclariùs elucet ordo, vigor, imperiumque rationis supra insanientem appetitum. Dividitur autem in castitatem specialiter dictam et virginitatem. Castitas specialiter dicta est quæ solùm coërcet impetum ad delectationes illas illicitas, licitas vero moderatur ut fiant fine, modo, tempore, aliisque servandis servatis : Potestque dividi in Juvenilem, quæ legitimas nuptias expectat, Conjugalem quæ nuptiis moderatè utitur, et Vidualem, quæ pro illo statu se continet. At verò Virginitas est heroïca quædam castitas, ita concupiscentiam domans, ut ne licitarum quidem voluptatum experientiam voluntariam ei concedat ; ut sic abdicatis omnibus carnis illecebris ac delectationibus, curisque ex illis consequentibus, Divinis commodiùs, liberiùs, expeditiùsque animus vacet. Unde ad virtutem castitatis tria requiruntur : Primò integritas corporis, omnis voluntariæ delectationis, quæ ex actu generationis causatur expers. Secundò propositum mentis ab hac delectatione perpetuò abstinere se eligentis : Tertiò bonus finis, propter quem talis carentia, quæ de se nullam honestatem dicit, eligatur. Unde Augustinus lib. de Virginit. cap. 8. *Nec nos*, inquit, *hoc in virginibus prædicamus*, *quod virgines sunt*, (id est fœcunditatem omnem abdicant, spontaneamque sterilitatem corporis eligunt) *sed quòd Deo dicatæ piâ continentiâ virgines sunt*,

id est, in finem religionis et divini cultûs à nuptiis se abstinent.

Pudicitia est virtus moderatrix quorundam actuum minùs principalium ad prædictam concupiscentiam pertinentium, ut sunt oscula, tactus, aspectus, amplexus, sermones lascivi, etc. Non est tamen juxta D. Thomam specialis virtus à castitate distincta, sed solùm eandem castitatem exprimens, quatenus versatur circa circumstantias aliquas. Siquidem omnes illi actus libidinosi antecedentes ac concomitantes principaliorem, eâdem regulâ, ob eundem finem, ac eodem modo à ratione coërcentur. Dicitur autem *pudicitia* à pudore, eo quòd de his actibus, etiam dum licitè fiunt, honestus animus maximè verecundetur, tum quòd minùs rationi subjaceant; tum quòd in eis homo ad conditionem brutorum proximiùs accedat.

§. II.

De partibus potentialibus Temperantiæ, seu de Virtutibus ei adjunctis.

Cum proprius character virtutis temperantiæ sit appetitum refrænare ac coërcere, ne prorumpat immoderatè in hæc sensibilia bona in quæ propendet, principalis quidem virtus, quæ nomine *Temperantiæ* intelligitur, id, quod in hac materia præcipuum est ac difficilimum, si moderandum assumit, tanquam proprium objectum, delectationes scilicet ad individui conservationem et speciei propagationem pertinentes, quarum ad trahendum affectum turbandamque rationem insignis est vehementia. Quæ verò virtutes affectuum nostrorum impetum minùs ex se vehementem coërcent ac moderantur, habentur pro partibus potentialibus temperantiæ, seu pro virtutibus ei adjunctis.

Hæ verò virtutes adjunctæ tres enumerari possunt, scilicet Continentia, Mansuetudo, Modestia. Cujus divisionis ratio est, quod cùm temperantia versetur circa difficiliores motus appetitûs retinendos, eæ virtutes tanquam minùs principales ei adjunguntur, quæ moderationem adhibent in aliqua minùs difficili materia, et appetitum prorumpentem in quædam bona minùs efficacia ad ipsum rapiendum, refrænant. Hoc verò tripliciter contingit : Uno modo in ipsis motibus voluntatis commotæ ex impetu passionis; nam propter connexionem voluntas nata est moveri ac sollicitari motibus appetitûs sensitivi : et ad hoc ponitur continentia, ex qua fit, ut licet homo immoderatas passiones patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alio modo in motibus appetitûs paulo vehementioribus ac rationem conturbantibus, quales sunt motus iræ, appetitusque vindic-

tæ; qui licèt non ita diuturni, importuni, et illecebrosi sint ac motus libidinosi, subito tamen impetu rationem obnubilant, voluntatemque fortiter impellunt; et pro his moderandis ponitur Mansuetudo, Tertio modo hæc refrænatio fieri potest in motibus pacatioribus, ac rationi vicinioribus, quales sunt amor excellentiæ, gestus corporis, etc., et pro his ponitur Modestia, quæ hîc paulò generaliùs usurpatur pro moderatione cujuscumque motûs sive interioris sive exterioris, in quo et vehementia minor existit, et cum ratione major connexio relucet. De his ut sigillatim dicamus,

Continentia hîc sumitur, non generaliter pro rectractione appetitûs ab eo omni, in quod immoderatè tendit; nec pro virtute appetitum à libidinosis delectationibus coërcente, quo pacto coincidit cum castitate; sed specialiter pro habitu residente in voluntate, eamque adversùs passionum insurgentium impetus ita obfirmante, ut quantumvis intumescant, non trahatur ab illis in pravum consensum. Hæc non censetur perfecta, sed solùm dimidiata virtus: Quia virtutis est opus perfectum facere, quod tamen continentia non facit: Hæc enim obfirmat quidem voluntatem contra rebellantes passionum motus, non tamen eos ne immoderatè insurgant, coërcere sufficit; ideòque non plenè subjicit appetitum rationi, sed solùm ex duobus principiis, quæ concurrunt ad actum, principalius, scilicet voluntatem, in officio continet; minùs principale verò insanire permittit.

Mansuetudo est virtus iræ moderatrix. Verùm quia in ira duo sunt, motus iræ, ac vindicta inflicta, hæc virtus duas sub se continet, alteram quæ interiorem iræ motum moderatur, et ad illam redigit mediocritatem, quæ rationi congruit; et hæc retinet nomen commune mansuetudinis, vocaturque præterea *Mititas* seu *Lenitas*. Alteram verò, quæ externam vindictam seu pœnam ob injuriam infligendam temperat quantùm justitia sinit, vocaturque *Clementia*. Hanc definit Seneca, *Temperantiam animi in potestate ulciscendi;* seu, *Moderationem aliquid ex pœna debita remittentem. Quod*, inquit D. Thomas, 2. 2. q. 157. a. ad 3. *provenit ex quadam dulcedine affectûs, quâ quis abhorret omne illud, quod potest alium contristare.*

Modestia, prout hîc paulò latiùs sumitur, definiri potest, Virtus quâ quis in motibus internis et externis, exteriorique apparatu modum conditioni suæ consonum tenet. Unde dicitur *modestus*, quasi *modum tenens* aut *in modo stans*. Dividi autem potest in Humilitatem, Studiositatem, Modestiam morum, Eutrapeliam, et Modestiam cultûs. Hujus divisionis ratio est, quia ea in quibus moderandis mediocris tantùm difficultas existit, quæque proindè ponuntur objectum modestiæ, sunt quatuor: Primum est motus animi ad quandam

excellentiam; et circa illud ponitur Humilitas, cujus est ita moderari appetitum, ut in affectu amoreque excellentiæ suam sortem non excedat: Secundum est, desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem, et circa illud ponitur studiositas, quæ opponitur curiositati, efficitque ut appetitus moderatè se habeat in discendo: Tertium autem pertinet ad corporales motus et actiones, ut scilicet decenter et honestè fiant, tam in his quæ seriò, quam in his quæ ludo aguntur. Pro seriis ponitur Modestia morum, cujus est debitam gravitatem apponere gestibus, nutibus, aliisque motibus exterioribus; pro ludicris verò ponitur Eutrapelia, cujus est temperatam festivitatem lepiditatemque miscere in ludis, jocis, aliisque quæ relaxandi animi gratiâ fiunt: Quartum demùm pertinet ad exteriorem cultum et apparatum; et circa illud versatur modestiæ cultûs, cujus est in exteriori ornatu modum statuere, ut et fastus vitetur, et decorum tamen observetur.

ARTICULUS QUARTUS.

De Fortitudine, virtutibusque sub illa contentis.

Superest ut de fortitudine dicamus, quæ irascibilem appetitum perficit, ac rationi commensurat. Hæc virtus, licèt nobis ordinem potentiarum observantibus ultimo reponatur loco, dignitate tamen temperantiam antecedit; quippe cùm sit Heroüm propria dos, ac præcipuum decus, oppressorum opitulatrix, publici boni munimentum, virtutum omnium armigera, *quarum*, inquit Valerius Maximus lib. 3. cap. 2: *ponderosissima vis, et efficacissimi lacerti in fortitudine consistunt.*

Definitur à Cicerone 2. de Invent. *Considerata periculorum susceptio et laborum perpessio.* Vel ut habet 4. Tuscul. *Scientia perferendarum rerum;* seu, *Affectio animi in patiendo ac perferendo summæ legi parens sine timore;* vel, ut idem ibidem habet ex Chrysippo, *Constitutio stabilis judicii, in iis rebus, quæ formidolosæ videntur, subeundis et repellendis.* Ab Aristotele verò 3. Ethicorum cap. 9. *Mediocritas inter timorem et præfidentiam constituta*, id est, Virtus quæ in metu et audacia moderandis posita est. Quemadmodum enim temperantiæ est appetitûs impetum, quod in bona sensibilia irruit, frænare et ad mediocritatem reducere; sic proprius fortitudinis character est, eum in malis arduis ac periculis ita confirmare, ut non succumbat, nec à bono rationis recedat, sed prout recta ratio jubet, sese habeat.

Huic virtuti duo actus assignantur, *aggredi* scilicet *et sustinere.* Primus admirabilior, splendidior, honorabiliorque videtur; sed secundus ut difficilior, sic præstantior est, et in quo veræ germanæque virtutis opera impensiùs adhibetur. Ratio est, quia aggressio iræ audaciæque stimulis incitatur, et excellentiæ cujusdam, quæ in hoc actu relucet, illecebris nutritur, et spe victoriæ confortatur, ne deficiat; ab ipso verò periculo satis reprimitur ne immoderato impetu, nimiaque animositate irruat. At verò in sustinendo animus his omnibus solatiis subsidiisque destitutus solà virtutis firmitate, ne succumbat, fulcitur; solo boni honesti amore stabilitur; solo rationis vigore erigitur. Adde præterea quod aggressio fit repentino impetu, respicitque malum absens; perpessio verò durabili conatu cum præsente malo luctatur.

Quantùm ad partes fortitudinis, nullæ subjectivæ illi assignantur, sed ipsa censetur species atoma, eo quòd circa materiam admodum specialem versetur, id est, circa mortis pericula adeunda maximosque dolores sustinendos. Partes verò quasi integrales quatuor habet, scilicet Magnanimitatem, Magnificentiam, Patientiam et Perseverantiam. Cùm enim duos actus habeat, scilicet aggredi animosè, et constanter sustinere, ut primus integrè perfectèque fiat, duo requiruntur, scilicet magnitudo quædam animi, quam præstat Magnanimitas, et magnorum externa executio, quæ pertinet ad Magnificentiam. Ut verò mala perfectè sustineantur, duo etiam concurrere debent: Primò ut animus magnitudine mali non frangatur; et hoc pertinet ad Patientiam: Secundò ut diuturnitate ejusdem mali non fatigetur; et hoc pertinet ad Perseverantiam.

Porrò eædem virtutes prædictæ, quæ dum attingunt materiam fortitudini propriam, versanturque circa gravissima pericula, habentur quasi partes integrales fortitudinis, inquantum versantur circa pericula minoris momenti, sunt distinctæ virtutes, fortitudini adjunctæ tanquam partes ejus potentiales. Unde ut de illis quidpiam speciatim dicamus,

Magnanimitas, ut ex ipsa voce patet, est quædam animi magnitudo, et quasi dilatatio, seu extensio ad magna et ardua, ideoque definiri potest: Virtus inclinans ad magna et heroïca in omni genere virtutum. Unde idem objectum, quod ut bonum ad specialem virtutem attinet, sub ratione magni, ardui, sublimisque ad magnanimitatem trahi potest. Imò quia honorabilia quæcunque ad virtutem attinent, ideò non in solis virtutibus, sed in aliis honorabilibus rebus, quæ vel virtutis materia esse possunt, ut dignitates ac functiones; vel ejusdem virtutis quadantenus præmia sunt, ut honor, fama, gloria, etc. magnitudinem convenientem operari pertinet ad magnanimitatem.

Hujus verò virtutis characteres et munia cùm præclarè describat Aristoteles 4. Ethicorum cap. 7. et 8. non abs re fuerit quædam ex illo hic apponere. Primus ergo magnanimi character est, *Dignum se magnis existimare*, supposito tamen merito, alioquin, ut observat Aristoteles, non magnanimitas erit, sed stoliditas. Secundus, *Magnis honoribus, et qui à viris probis deferuntur, moderatè delectari : illos verò qui à vulgo, et ob res parvas deferuntur, contemnere :* quippe cùm sint infra ejus meritum. Tertius, *In prosperis et adversis æquanimem ac moderatum se præbere :* Magnanimus enim de celsitudine animi sui utriusque fortunæ vicissitudines, tanquam de cælo nubes, despicit, proindeque illis non movetur. Quartus est, *Queribundum ac supplicem non esse :* Hoc enim animi dejecti oppressique indicium est. Quintus, *Accepta beneficia cumulatiùs reddere :* Nam magnanimus dare mavult quàm accipere, quia illud melius majusque est. Sextus, *Vix quemquam rogare :* Tum quia paucis eget, eaque quæ ab hominibus dari possunt, non magni facit : Tum quia non vult aliis debere. Septimus, *Ad magnos magnum se præbere ; erga mediocres verò moderatum*, ut Deum scilicet imitetur, *qui humilia respicit, et alta à longè cognoscit.* Octavus est, *In amore et odio, dictis et factis apertum esse :* Timentis enim est et de claritate honestateque illorum quæ agit diffidentis, latere velle. Nonus est : *Non meminisse malorum et injuriarum.* Quippe inquit Aristoteles, *Viri magnanimi non est memorem esse, præsertim verò malorum, sed ea potiùs pro nihilo putare.* Decimus est, *Non multis se ingerere, sed cessatorem et cunctatorem esse, nisi ubi de magnis agitur :* Magnanimus enim studet magnis, quæ rara sunt. Undecimus, *non facile admirari ;* nihil enim ei magnum est. Duodecimus, *Motum tardum habere, vocem gravem, orationem stabilem ac sedatam : Neque enim*, inquit Aristoteles, *festinare solet is, qui paucis rebus studet, neque vehementer contendit, qui nihil magnum esse videtur ; propter has causas autem et vox acuta, et celer ingressus esse solet.*

Si verò quæras, quâ ratione stare possint hæc omnia cum virtute humilitatis, cui è diametro videntur opponi? Respondeo ex D. Thoma 2. 2. q. 129. a. 5. « Quòd in homine invenitur aliquid magnum quod ex dono Dei possidet, et aliquis « defectus qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimi- « tas ergo facit, quòd homo se magnis dignificet, secundùm « considerationem donorum, quæ possidet ex Deo. Sicut si « habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quòd ad « perfecta virtutis opera tendat. Et similiter dicendum de « usu cujuslibet alterius doni, putà scientiæ, vel exterioris « fortunæ. Humilitas autem facit quòd homo seipsum parvi

« pendat secundùm considerationem proprii defectûs. Simili-
« ter magnanimitas contemnit alios secundùm quod deficiunt
« à donis Dei; non enim tantùm eos appretiatur, quod pro
« eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et
« superiores æstimat, inquantum in eis aliquid inspicit de
« donis Dei. » Ex quo concludit, « quòd magnanimitas et hu-
« militas non sunt contrariæ, quamvis in contraria tendere
« videantur, quia procedunt secundùm diversam considera-
« tionem. »

Ex hac S. Thomæ doctrina haberi potest has duas virtutes, Magnanimitatem et Humilitatem, etsi è diametro opponi videantur, mirum in modum tamen consentire, haberique posse ut duos polos quibus vita præclara et optima verti debet. Nempe dum recogitamus, quàm ex nobis nihil simus, quàmque nihil nobis debeatur, innasci debet affectus quidam modestus, ex quo ut ex fonte quodam effunditur moderatio in omnia vitæ officia, quo de manu Dei læti et grati suscipimus etiam minima beneficia, quo leviter et placidè substractionem eorum ferimus, quo sorte nostrâ contenti vivimus, quo ferocientem arrogantiam radicitus extirpamus. Sed rursus cùm in mentem venit ad quàm magna nos vocaverit Deus, quàm capacem et amplum animum nobis indiderit, quàm modica sint hæc peritura comparatione bonorum æternorum ad quæ geniti sumus, emergit alius quidam excelsus ac splendidus affectus, ex quo ut proprio fonte effunditur quidquid germanæ magnitudinis splendet in actionibus, quo humana despicimus, ad ampla et illustria erigimur, servilis abjectique animi labem expungimus, in omnibus nos Deo Patre dignos Filios exhibere conamur.

Magnificentia, ut ipsum nomen sonat, est magnarum rerum factiva. Unde differt à magnanimitate, quòd ista quidem animum ita obfirmet ut tendat constanter ad ardua et sublimia, illa verò ipsum roboret in executione magnarum rerum. Cicero eam definit lib. 2. de Invent. ***Rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida pro. positione cogitatio***, *atque* (quod ei principaliùs competit) ***administratio***. Porro cùm res illæ exteriores splendidæ ac magnæ sine magnis sumptibus constare nequeant, magnificentia versatur circa magnos sumptus, roboratque animum ne metu impensarum in executione deficiat.

Patientiam definit Cicero. ***Honestatis aut utilitatis causâ rerum arduarum ac difficilium voluntaria et diuturna perpessio***. Hujus enim virtutis munus est sic obfirmare animum, ut in rebus molestis perpetiendis non succumbat, nec nimiùm dejiciatur, aut à bono rationis recedat. Verùm cum dilatio magni boni affligat animum, eique molesta sit, ex-

pectatio quoque bonorum futurorum ad patientiam attinet, quæ ob id etiam longanimitas nuncupatur.

Perseverantia definitur, *In ratione benè consideratâ stabilis et perpetua permansio.* Cùm enim animus non solùm gravitate molestiarum frangatur, sed etiam diuturnitate cujuscunque ardui fatigetur, præcipuè quia et ipse instabilis est ac vicissitudinis amans, eget quadam virtute quâ roboretur ac stabiliatur in arduis diuturnis, et hæc est perseverantia.

ARTICULUS QUINTUS.

De connexione Virtutum.

Primates illæ quatuor virtutes, quæ à nobis singulis articulis explicatæ sunt, aliquando sumuntur ab Auctoribus pro quibusdam generalibus conditionibus ad quodcumque perfectum vitutis opus concurrentibus; ita ut discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderatio ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem. Et in hoc sensu manifestum est illas virtutes esse connexas; tum quia perfectum virtutis opus debet esse discretum, rectum, moderatum, et stabile : Tum etiam quia firmitas animi non habet laudem, rationemque virtutis, si sit sine moderatione, rectitudine, et discretione. Et eadem ratio est de aliis. Sed prætera eædem virtutes sumi solent magis propriè pro specialibus habitibus, quorum quilibet sibi proprium vindicat objectum, circa quod affectum rectificet. De virtutibus illis hoc modo sumptis egimus præcedentibus articulis, et nunc de iisdem quæritur, utrum sint connexæ, ita ut una sine altera non possit haberi.

Sed observandum quòd virtus in duplici statu haberi potest, perfecto scilicet, et imperfecto. Virtus in statu imperfecto dicit aliquam inclinationem in nobis existentem ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit à natura, sive ex assuetudine : sed quæ inclinatio sit, vel debilis et crebris obnoxia tentationibus; vel fortis quidem, sed per prudentiam, quæ est virtutum moralium anima, non satis regulata. Exemplum primi est in eo, qui incipit virtutem colere; Talis enim post unum, aut alterum actum, sentit quidem in se inchoari virtutis habitum, sed qui adhuc tener est, et ad plenæ virtutis maturitatem non attingit. Exemplum secundi est in eo, qui vel naturali pronitate, vel longâ assuetudine in bono cujusdam virtutis solidatus, prudentiæ discretione hunc affectum non regit: Id videre est in Paulo nondum

à Christo vocato, qui Mosaïcæ legis observationibus bonis et piis imbutus, summo religionis zelo eas propugnabat, et bene : postea verò propalato Evangelio culpabilis ignorantiæ tenebris involutus, amisso prudentiæ regimine, laudabilem zelum in perniciosum furorem commutavit. Virtus in statu perfecto est, quæ utraque istâ dote præstat, perfectâ scilicet subjectione ad prudentiam, et stabili firmitate contra omnes tentationes; seu, ut definit D. Thomas, *quæ inclinat in bonum opus benè agendum.* His prænotatis pro resolutione difficultatis,

Dico : Virtutes morales in statu quidem imperfecto non connectuntur invicem ; benè tamen in statu perfecto.

Prima pars conceditur ab omnibus, et manifestè patet. Videmus enim etiam in hominibus perditissimis aliquod imperfectæ virtutis vestigium relucere ; eumque, qui injustus est, aliquando temperatum se præbere in voluptatibus, vel fortem in periculis.

Secunda verò et præcipua pars receptissima semper doctrina fuit, tum apud Patres Ecclesiæ, tum apud antiquos Philosophos, licèt eam Scotus negaverit. Probari autem potest primò auctoritate : Tum D. Ambrosii super Lucam cap. 6. *Connexæ*, inquit, *sibi sunt*, *concatenatæque virtutes*, *ita ut qui unam habeat*, *plures habere videatur*. Tum August. 6. de Trinit. c. 4. *Virtutes*, inquit, *quæ sunt in anima humana*, *nullo modo separantur ab invicem.* Tum Greg. 21. Mor. dicentis, *Quòd una virtus sine aliis aut omnino nulla est*, *aut imperfecta*. Undè Cicero 2. Tuscul. *Si unam*, inquit, *virtutem confessus es te non habere*, *nullam necesse est te habiturum.*

Probatur prætereà ratione D. Thomæ 1. 2. q. 65. a. 1. Perfecta virtus esse nequit sine perfecta prudentia : Sed perfecta prudentia secum importat omnes virtutes morales, ergo virtutes morales invicem ita connexæ sunt, ut una sine omnibus perfectè haberi non possit. Major patet : Nam prudentia est regula virtutis moralis, quæ dicitur, *Habitus electivus prout prudentia dictaverit*, quâ proindè remotâ omnis bona inclinatio imperfecta est, ut patet in zelo Pauli ante conversionem, in generositate Alexandri, in constantia quorumdam Hæreticorum. Minor verò probatur : Principium, quo fundamentaliter nititur perfecta prudentia, est appetitus perfectè rectificatus circa fines : Sed appetitus non potest esse perfectè rectificatus circa fines, nisi adsint omnes virtutes morales ; ergo nec perfectam fundare prudentiam. Minor patet : Nam omnes virtutes concurrunt ad integram appetitûs rectitudinem, qui proindè claudicat, si unica deficiat. Major verò declaratur : Prudentia enim, ut suprà dictum fuit, est recta ratio agibilium : Atqui ratio non potest esse recta circa agibi-

lia, nisi appetitus sit rectè affectus circa fines; ergo prudentia fundamentaliter nititur appetitu perfectè rectificato circa fines. Declaratur minor : Quia agibilia seu eligibilia dependent ab intentione finis, sicut in speculativis conclusiones dependent à principiis; nam sicut adhæremus conclusionibus propter principia, ita et eligimus agibilia propter intentionem finis; ergo sicut ratio non potest rectè se habere circa conclusiones, nisi intellectus benè se habeat circa principia, ita et in practicis eadem ratio recta esse non potest circa agibilia per prudentiam, nisi appetitus benè se habeat circa fines per alias virtutes, quæ rectificant ejus intentionem, quælibet circa proprium bonum.

Responderi potest cum Scoto : Prudentiam non esse unicum habitum, sed plures partiales : Unde potest esse prudentia particularis perfecta circa castitatem sine prudentia circa materiam justitiæ.

Sed contrà : Nam (præterquam quòd falsum est habitum prudentiæ multiplicari, juxta multiplicationem materiæ aliarum virtutum) quælibet virtus perfecta necessariò exigit prudentiam fundatam in appetitu circa omnem materiam moralem rectificato, ergo nulla responsio. Probatur antecedens : Judicium enim prudentiale circa materiam cujuscumque virtutis potest corrumpi à quocumque pravo affectu : ergo ut tale judicium sit perfectum, virtusque per ipsum regulata censeatur perfecta, debet supponere appetitum omni ex parte rectum. Consequentia patet : Nam perfecta virtus debet excludere omne corruptivum, et regulari per judicium perfectum, Antecedens verò probatur, tum ratione, tum inductione, Ratione quidem : Quia materiæ morales sunt ita inter se connexæ, ut frequentissimè invicem concurrant, defectusque unius redundet in aliam : Inductione verò; sic enim videmus mitem ex libidine fieri crudelem; ut David mitissimus ob amorem Bethsabeæ maritum ejus neci exposuit : Sic quotidie judex circa justitiam benè affectus, sed pecuniarum avidus, à recto judicio muneribus deturbatur; unde munera dicuntur excæcare oculos sapientum : Sic mulier pudica, sed ambitiosa, metu infamiæ potest effici adultera, ut patet in Lucretia, quæ, teste Livio, mortis metu non fracta, timore infamiæ victa consensit adulterio : Sic fortis, sed voluptuosus, potest emolliri voluptatum illecebris, ut patet in Annibale, quem non Romana virtus, sed Campanæ deliciæ fregerunt. Et apud Poëtas Hercules ipse Omphalæ Lydiorum reginæ amore captus fertur ejus jussu lanificio dedisse operam, et qui mundi terror fuerat, istius muliercula indignationem formidasse : Ergo ut prudentia sufficiat ad perfectè regulandam quamlibet virtutem, debet fundari in appetitu omni ex parte recto, et contra cujuslibet vitii impugnationes obfirmato; sicut urbs,

ut sit perfectè secura, debet claudi muris nulla ex parte hostibus apertis.

Objicies primò : Impossibile est, ut homini occurrant objecta omnium virtutum; ergo impossibile est, ut omnes acquirat; proindeque si connexæ sint, nullam perfectè habere potest. Probatur antecedens in paupere, cui non occurrit objectum liberalitatis et magnificentiæ : In felice, cui nullum patientiæ objectum sese offert: In innocente, cui pœnitentiæ materia non suppetit, etc.

Respondeo cum D. Thoma, materiam præcipuarum virtutum et omni statu communium facilè nobis occurrere : imò sæpe in unico negotio virtutum principalium objecta conglobari possunt. Quantùm verò ad illas virtutes, quarum materia non occurrit nisi in certo statu, vel sufficiunt actus conditionati ad eas, quantùm necesse est, ut cæteræ perfectæ sint, acquirendas; vel certè ad id satis est ipsa dispositio subjecti, quatenus aliquis in omni materia virtutum proprio statui congruentium versatus, modico exercitio alias excellentiori statui convenientes acquireret, si ad illum statum transferretur, (illud enim habere videmur, quod in promptu est, ut habeamus); vel demum, si tales virtutes statui alicujus repugnent, ut virginitas conjugato, inocentia lapso, etc. hæc non intelliguntur cum aliis formaliter connexæ.

Instabis : Potest homo unam virtutem studiosè colere, v. g. castitatem; ergo eam perfectè acquiret sine aliis.

Respondeo, illam virtutem tandiu imperfectam fore, quandiu deerunt aliæ, propter rationem jam dictam; quia scilicet poterit corrumpi per tentationes aliorum vitiorum : Ut patet in muliere casta, sed avara, quæ à castitatis bono pecuniæ aviditate retrahi potest.

Urgebis; Ergo virtutes debent simul acquiri.

Respondeo simul acquiri, non quantùm ad substantiam, sed quantùm ad statum : Inquantum scilicet appetitus circa cæteras benè affectus, dum circa ultimam rectè disponitur, in aliis ex consequenti perficitur; sicut urbs muris optimis clausa, sed ex una parte aperta, fit perfectè secura, dum ille aditus occluditur.

Objicies secundò : Sequeretur ex illa sententia prudentiam simul esse priorem et posteriorem omnibus aliis virtutibus : Atqui hoc dici non potest; ergo. Probatur sequela : Nam virtus perfecta supponeret prudentiam perfectam, et prudentia perfecta supponeret alias virtutes perfectas.

Respondeo, Prudentiam actualem, seu, ut loquitur Cajetanus, *in fieri*, præcedere omnes alios habitus virtuosos; habitum verò prudentiæ seu *prudentiam in facto esse* præcedi ab aliis habitibus virtuosis. Nam ex naturali lumine synderesis, et innato amore honestatis, formatur prudentiale judicium,

quo regulantur actus appetitûs, à quibus generantur virtutes morales. Deinde verò postquam appetitus habitualiter rectificatus est, fit capax fundandæ prudentiæ perfectæ, cujus proinde habitus ultimus omnium perficitur.

Objicies tertiò : Nec scientiæ, nec artes, nec vitia sunt connexa ; ergo nec virtutes morales.

Respondeo negando paritatem : Vitia enim sunt defectus rationis; defectus autem non sunt connexi, sed plerumque inter se oppositi, ut patet in avaritia, et prodigalitate. Scientiæ verò et artes sunt circa materias disparatas, et in una simplici mensura non conjunctas, ideòque separatim haberi possunt.

Sed de virtutibus, ac de morali doctrina, quatenus lumine naturali constare potest, hactenus satis : Nunc pergendum ad ultimam Philosophiæ nostræ partem.

FINIS MORALIS.

QUATA PARS PHILOSOPHIÆ

METAPHYSICA

QUARTA PARS PHILOSOPHIÆ

METAPHYSICA

QUÆSTIO PRIMA.

De ente secundum se.

Circa Ens in communi considerari potest, Primò quid, et quotuplex sit : Secundò quomodo inferiora respiciat, an univocè, vel analogicè : Tertiò quomodo componatur ex essentia et existentia : Quartò demum quid sit subsistentia, suppositum et persona. Unde hanc quæstionem dividimus in quatuor articulos; Primus erit de quidditate, et variis divisionibus entis : Secundus de univocatione vel analogia entis respectu inferiorum : Tertius an essentia et existentia distinguantur in ente creato : Quartus demum de subsistentia, supposito et persona.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid et quotuplex sit Ens, et quomodo sit primum cognitum.

Cùm primum principium cujuslibet scientiæ sit definitio ejus objecti, statim in limine Metaphysicæ quæritur, quid sit ens. Hæc quæstio non est admodum obscura, quia nihil est notius ente in communi, quamvis subtiliores disputationes, quas circa ipsum docti movent, sint difficillimæ. Per ens igitur omnes intelligunt *id, quod est;* ens enim dicitur ab *esse*. Unde D. Thomas ipsum definit, *Cujus actus est esse :* Quippe unumquodque eo modo dicitur ens, quo habet *esse :* si solùm habeat possibiliter, est ens possibile; si actu, est ens actuale.

Hac descriptione entis præsuppositâ facilè deduci possunt variæ illius divisiones. Unde

Dividitur primò ens in ens reale, et ens rationis. Eorum enim quæ sunt, alia existunt in rerum natura, ut homo et lapis; et hæc dicuntur *entia realia:* alia verò sunt tantùm in apprehensione intellectûs; et hæc dicuntur *entia rationis*, ut syllogismus, et propositio.

Dividitur secundò ens reale in increatum, et creatum, seu in Creatorem, et Creaturam. Eorum enim quæ sunt in rerum natura, quædam sunt ab alio, ut homo et planta, et generaliter omne quod non est à se ipso. Cùm verò impossibile sit omnia esse ab alio, necessariò deveniendum est ad aliquid quod sit per se et à se ipso: ejusmodi ens vocatur, *Deus*, qui cùm cæteris omnibus det *esse*, à nullo ipsum recipit, sed à se ipso habet, imò est ipsum *esse*, Unde dicitur, *ens per essentiam*, cùm creaturæ solùm dicantur *entia per participationem:* sicuti lux est visibilis per se ipsam, cùm colores sint solùm visibiles inquantùm participant de luce.

Tertiò, Ens creatum dividitur in substantiam et accidens. Eorum enim, quæ participant *esse*, et à Deo producta sunt, quædam habent *esse* in seipsis, ut homo et lapis; quædam verò habent *esse* in alio, ut virtus et pulchritudo. Quæ habent *esse* in se ipsis, vocantur *substantia*, quæ habent *esse* in alio, vocantur *accidentia*. Hæc verò accidentia dividuntur in novem prædicamenta, de quibus egimus in Logica.

Quartò, Ens reale dividitur in ens necessarium, et ens contingens. Eorum enim, quæ habent *esse*, quædam ita sunt, ut non possint non esse: Hæc dicuntur *necessaria*. Quædam verò ita habent *esse*, ut tamen possint ipsum deperdere : ista dicuntur *contingentia*. Quia verò omnis creatura, saltem per voluntatem Dei, potest annihilari, et amittere suum *esse*, ideo omnis creatura est contingens absolutè loquendo, et solus Deus est ens necessarium. Attamen cùm Deus sit optimus, suaque dona communicet sine pœnitentia, ut ait Apostolus, ideò etiam opera divina, quantùm est ex parte Dei, sunt æterna. Unde inter creaturas etiam quædam possunt dici *necessariæ*, inquantùm à solo Deo dependent, qui eas indefectibiliter conservat; ejusmodi sunt angeli et anima rationalis, et demùm quidquid à Deo immediatè conservatur.

Quintò, Ens reale dividitur in spirituale et materiale. Eorum enim quæ sunt, quædam habent *esse* in materia, ut terra et planta; quædam verò *esse* sine ullo materiæ commercio, ut Deus et Angeli. Anima rationalis mediat inter utraque; duos enim status habet, alterum in materia, alterum sine materia. Hæ sunt frequentiores Entis divisiones, ad quas aliæ revocari possunt.

Quantùm ad tituli partem alteram, ens intantùm dicitur

primum cognitum, inquantum prima notio, quam intellectus format de qualibet re, est ipsa notio entis, seu quod talis res sit ens. Ut enim arguit D. Thomas 1, part., quæst. 85 art. 3. intellectus noster cognoscendo procedit de potentia ad actum, ideoque debet incipere à communioribus, confusioribus, et imperfectissimis, procedendo ad distinctiores et perfectiores notiones, ut dicitur 1 Phys., text. 3. Sed notio entis est omnium confusissima et imperfectissima (cognoscere enim quod res sit ens, et adhuc ignorare, quale sit ens, est rudis et confusissima cognitio); ergò cognitio entis est prima, quæ sit in intellectu.

Id confirmari potest ex eo quòd omnis alia cognitio supponat notionem entis; nam impossibile est intelligere rem esse tale, vel tale ens, nisi intelligamus eam esse ens; ergò notio entis est omnium prima. Adde experientiam, quâ sentimus nos de omnibus rebus, quas aliqualiter cognoscimus, statim certos esse, quod sint entia; sed sæpe ignorare, qualia sint entia: ut omnes certi sunt lucem esse ens, sed quidam dubitant, utrum sit substantia, vel accidens; ergo cognitio entis præcedit omnes alias.

Hîc tamen diligenter observandum est, nos posse habere duplicem entis notitiam; alteram scientificam, penetrando scilicet ipsa entis principia, divisiones, proprietates, et distinctionem à formalitatibus particularium entium; alteram imperfectam et rudem, quâ solum intelligimus ipsam entitatem confuse, et ut distinctam à nihilo. Dum ergo D. Thomas dicit ens esse primum à nobis cognitum, loquitur de cognitione illa rudi et imperfecta, quâ omnes etiam maximè rudes intelligunt quid sit ens, ipsumque distinguunt à non ente. Cæterùm prima illa cognitio scientifica entis non pertinet nisi ad sapientes; undè in illa occupatur Metaphysica omnium scientiarum sublimissima. Et in hoc sensu dixit Aristoteles 1 Metaph. *Universalia esse maximè difficilia ad intelligendum;* id est, notione scientificâ et principiorum, causarum, proprietatumque penetrativa.

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrùm Ens sit univocum, vel potiùs analogum respectu suorum inferiorum.

Diximus in Logica, Univoca esse, quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata est simpliciter in omnibus eadem: Analoga verò, quorum nomen quidem est commune, sed ratio per nomen significata non est simpliciter eadem in omnibus, sed solùm secundùm quid, id est, per

quamdam veluti proportionem. Hoc posito quæritur, utrum ens sit univocum ad sua inferiora, vel potiùs duntaxat analogum.

Et in primis, quòd non sit univocum ad ens rationis, et ens reale, constat ferè apud omnes; quia ens rationis non habet nisi aliquod *esse* umbratile et diminutum. Solùm difficultas est respectu Dei, et creaturarum, substantiæ, et accidentis. Scotus tenet ens esse univocum ad hæc omnia, negat D. Thomas et communiter alii, etiam extra D. Thomæ schôlam.

Dico primò : Ens non dicitur univocè de Deo, et creaturis, sed solùm analogicè. Ita D. Thomas 1 part., quæst. 13., art. 5. et infinitis aliis in locis.

Probatur primò conclusio ejus ratione : Effectus non adæquans virtutem suæ causæ, non convenit univocè cum illa : Sed ens creatum est effectus entis increati non adæquans ejus virtutem; ergo non convenit cum eo univocè. Major certa est : Cùm enim effectus non adæquat virtutem suæ causæ, non recipit ejus similitudinem, nisi diversimodè, et secundùm modum longè inferiorem, quod est contra leges univocorum, quæ debent eodem modo participare rationem communem, in qua sunt univoca. Minor verò probatur : Virtus Dei est infinita, ens verò creatum est finitum secundùm omnes formalitates; ergo non adæquat virtutem suæ causæ.

Respondebis, ex eo quòd ens creatum non adæquet virtutem suæ causæ, scilicet entis increati, solùm sequi creaturam non convenire cum Creatore secundùm rationes particulares; attamen posse nihilominus convenire secundùm universalissimam entis rationem.

Sed contrà : Creatura non adæquat suam causam etiam in ipsa ratione entis; ergò etiam secundùm rationem entis non conveniunt univocè. Probatur antecedens : Umbra, et imperfecta participatio, levissimumque vestigium essendi non adæquat totam entis plenitudinem et veritatem, etiam in essendo: Sed ens creatum comparatum enti divino non est nisi aliqua hujus verissimi entis umbra, imperfecta participatio, et aliquale vestigium; ergo ipsi non adæquatur, etiam secundùm rationem entis. Major videtur certa ex terminis. Minor verò sæpe inculcatur à Scriptura, Patribus et Theologis, imò ab ipsis antiquis philosophis. Nam Plato, ut refert Augustinus lib. 8 de Civit. cap., 11, dicit, *solum Deum esse simpliciter, eo quòd omnes perfectiones contineat :* Et Dionysius, creaturam quidem existere, sed Deum superexistere : Imò in scriptura Deus dicitur *ipsum ens* Exodi 3. *Ego sum qui sum* : At verò creatura coram Deo dicitur *non ens* : Quod pereleganter ponderans, Isaïas c. 40, *Omnes gentes*, inquit, *quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane repu-*

tatæ sunt ei : Ergò creatura respectu Dei non est nisi umbra, tenuis participatio, et leve vestigium entis increati.

Probatur secundò aliâ D. Thomæ ratione : Quidquid prædicatur de aliquibus secundùm idem nomen, et non secundùm eandem rationem, non prædicatur de illis univocè : Sed ens, licèt prædicetur de Deo et creaturis secundùm idem nomen, non tamen prædicatur secundùm eandem rationem ; ergò non prædicatur de illis univocè. Probatur minor : Nam ratio entis desumitur ab *esse* : Atqui *esse* non convenit eodem modo Deo et creaturis; ergò etiam ratio entis non prædicatur de Deo eodem modo ac de creaturis. Declaratur minor : Nam modus essendi Dei est, ut sit ipsum *esse* purissimum, irreceptum, infinitum, à se ipso, immensum, æternum, independens, et in sua simplicitate omnes perfectiones essentialiter importans : Modus verò essendi creaturæ est, ut sit per existentiam à sua essentia distinctam, sitque ens per participationem, limitationem, dependentiam, et per infinitarum perfectionum exclusionem ac negationem; ita ut, sicut optimè notat Plato, Deus sit tantùm *esse* nihil habens de non *esse*, ut etiam annotavit D. Thomas cap. 5 de ente et essentia. At verò creatura plus habeat de non *esse*, quàm de *esse;* fuit enim nihil per totam æternitatem, et dum existit, constat ex infinitis non *esse*, ut homo habet quidem *esse* humanum, sed habet infinita non *esse*, ut non esse Angelum, non esse solem, non esse cœlum, etc. Undè creatura (si nomen sumatur à principaliori) deberet potiùs dici non ens, quàm ens : ideòque meritò Propheta suprà relatus dicit, creaturas esse *quasi non sint, et quasi nihilum et inane;* Deus verò solus, ut suprà notatum est, dicitur propriè *ens, Ego sum qui sum*, seu, ut vertunt Septuaginta, *Ego sum ipse ens.* ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Ergo Deus et creatura non habent *esse* eodem modo, sed longè diverso.

Dices : Non est contra leges univocationis, ut gradus communis participetur diversimodè : nam animal longè diverso modo est in homine, ac in verme, aut in alio bruto; est enim in homine cum dote rationalitatis, in bruto verò sine tali dote, et in verme cum infinitis imperfectionibus.

Respondeo quòd licèt diversitas, quæ non refunditur in ipsam rationem communem, sed solùm attenditur secundùm differentias adventitias, non tollat univocationem, attamen diversitas, quæ attenditur secundùm rationem communem, penitùs tollit univocationem. Cùm igitur homo et vermis non differant in ratione communi animalis, quippe cùm eodem modo sentiant, totumque discrimen sit penes differentias addititias rationi communi, nihil mirum rationem communem manere in illis univocam. At verò Deus et creatura non solùm differunt per differentias adventitias rationi entis, sed etiam

in ipsa ratione entis, quæ est in illis diversa, inquantum in Deo reperitur per essentiam et secundùm veritatem, in creaturâ verò non nisi per participationem et umbraticè; illeque dicitur propriè *ens*, quia est ipsum *esse* subsistens; illa verò diminutè, quia solùm participat *esse*.

Probatur tertiò aliâ ratione : Illa non conveniunt univocè in aliqua ratione, quorum unum participat talem rationem cum essentiali dependentia ab alio : Sed creaturæ participant rationem entis cum essentiali dependentia à Deo; ergò non conveniunt univocè cum illo in ratione entis. Minor certa est : Nam entitas creaturæ est essentialiter participatio divinæ entitatis, à qua dependet, ut à sua origine, suoque exemplari. Major verò declaratur : Etenim de ratione univocorum est, ut ratio communis æqualiter descendat ad omnia particularia; ergò contra rationem eorum est, ut essentialiter unum dependeat ab alio : hoc ipso enim quòd in sua essentia includit hanc dependentiam, quam aliud non includit, non se habet eodem essentiali modo ad rationem communem.

Confirmatur ex D. Thoma : Si ens esset univocum ad Deum et creaturam, esset genus ad utrumque, quod est expressè contra Aristotelem; siquidem verè esset natura communis Deo et creaturis, quæ contraheretur per finitatem et infinitatem tanquam per differentias. Adde etiam quòd plus distat Deus à creaturis, quàm creaturæ distent ab invicem : Sed propter distantiam unius creaturæ ab alia, tollitur univocatio, v. g. inter hominem verum, et hominem pictum, ergò inter Deum et creaturam non datur univocatio.

Ex his infertur cum D. Thoma 1 part., quæst. 13, art. 5, nihil esse univocum Deo, et creaturis : Quia eædem rationes, quæ probant rationem entis non esse univocam Deo et creaturis, idem suadent de aliis perfectionibus. Undè quidquid dicitur de Deo et creaturis, ut Sapientia, Justitia, Providentia, etc. longè alio superiori modo convenit altissimæ illi entitati ac conveniat creaturis. Hinc est quòd Dionysius dedignatur vocare Deum nostris nominibus, dicitque non esse propriè *bonum*, sed *super bonum* nec propriè *sapientem*, sed *supersapientem*, etc.

Dico secundò : Ens non est etiam univocum respectu substantiæ et accidentis. Ita tenent omnes suprà citati contra Scotum.

Probatur primò Conclusio : Tum iisdem ferè rationibus, quas suprà pro præcedenti adduximus : Substantia enim et accidens non participant ens eodem modo, sed diversimodè; Substantia quidem simpliciter, accidens verò secundùm quid : Substantia per priùs, accidens verò per posteriùs : Substantia sine dependentia et ordine ad accidens, accidens verò cum dependentia et ordine ad substantiam. Tum etiam ratione

speciali : Nam contra rationem univocorum est, ut unum definiatur per aliud : Sed accidens definitur per substantiam, dicitur enim *entis ens*, id est substantiæ; ergo non convenit univocè cum illa.

Probatur secundò ratione universali pro utraque conclusione : Univoca sunt, quæ contrahuntur per differentias extra rationem communem positas; analoga verò sunt, quæ determinantur per varios modos participandi rationem communem : Atqui ens non potest contrahi per differentias extra rationem entis positas, sed solùm per diversos modos essendi; ergò non est univocum. Major est D. Thomæ in 1, dist. 22, quæst. 1, art. 3, ad 2, et patet ex definitione univocorum : Quippe definiuntur, quorum nomen est commune, et ratio æqualiter est in omnibus; undè non differunt in ipsa ratione communi, quasi diversimodè illam participent, sed solùm per aliquid adventitium rationi communi : Ut animal non differt in homine et bruto secundùm diversum modum essendi in utroque (homo enim et brutum eodem modo participant rationem animalis, et ejus proprietates, ut sentire, dormire, comedere, etc.) sed solum differt per adventitias differentias, scilicet rationalitatem et irrationalitatem. Minor verò probatur : Differentiæ propriè dictæ debent esse extra rationem communem : Sed nulla differentia potest esse extra rationem entis; ergo ens non potest habere differentias. Probatur minor : Nam ejusmodi differentia vel esset aliquid, vel nihil : Si nihil, profectò non est differentia entis; si aliquid, non est extra rationem entis, ut patet; ergò ens non habet differentias extra se. Undè si contrahatur ad Deum et creaturam, ad accidens et substantiam, hoc non fit per differentias ipsi superadditas, sed per varios modos habendi rationem entis : Deus enim est ipsum *esse* purissimum et plenitudo essendi, creatura verò est quædam illius participatio et tenue vestigium; et in creaturis substantia est simpliciter ens, accidens verò secundùm quid, seu modus entis.

Responderi potest cum Scoto, ens formaliter non includi in ultimis differentiis; aliàs enim illæ differentiæ convenirent et disconvenirent; disconvenirent, quia differentiæ sunt; convenirent, quia essent entia.

Sed contra : Nam, ut arguit Cajetanus de ente et essentia, cap. 4, proprietates entis conveniunt per se ultimis differentiis; ergò etiam conceptus entis includitur in illis. Consequentia patet; nam ex Aristotele primo Posteriorum : in quo sunt proprietates, debet esse etiam essentia, seu subjectum, quia sunt illius individuæ comites : Antecedens etiam videtur certum; nam etiam ultima differentia est una et vera. Neque verò inconveniens est, ut differentiæ illæ conveniant analogicè; quia nihil est tam diversum, ut non conveniat analogicè

cum aliis in ratione entis; nihil enim potest subterfugere ens, aliàs esset nihil purum.

Dico tertiò : Ens est analogum suis inferioribus, tum analogià attributionis, tum analogiâ proportionalitatis. Conclusio est satis communis.

Et in primis, quòd ens sit analogum, patet ex dictis. Cùm enim non sit nomen purè æquivocum, sed à consilio impositum, ad significandam rationem communem essendi, et aliundè demonstraverimus non esse univocum, restat ut sit analogum.

Quòd verò sit analogum analogiâ attributionis, probatur : Analoga attributionis sunt, quorum unum participat rationem communem cum habitudine ad aliud principalius; ut medicina dicitur *sana* per habitudinem ad hominem, quem curat : Atqui creatura participat rationem entis cum habitudine ad Deum, cujus est participatio; et accidens cum habitudine ad substantiam, cujus est modificatio; ergo ens est analogum analogiâ attributionis.

Quòd verò sit etiam analogum analogiâ proportionalitatis, probatur : Analoga proportionalitatis sunt, quæ se habent ad rationem communem cum quadam proportione, sicut Leo, et Ludovicus XIV, in ratione *regis* analogantur, quia proportionaliter se habent ad excellendum inter res sui generis, inquantum sicut Ludovicus XIV dignitate præstat supra reliquos Gallos, ita quoque Leo suo modo præeminet inter omnes feras, ideòque dicitur *rex ferarum*, sicut ille dicitur *rex hominum*. Sed Deus et creatura, substantia et accidens, se habent cum quadam proportionalitate ad rationem entis; sicut enim Deus dicitur *ens*, quia est ipsum *esse*, ita creatura dicitur *ens*, quia participat *esse;* et sicut substantia se habet ad *esse* simpliciter, ita et accidens ad *esse* secundùm quid; ergò ens est analogum analogiâ proportionalitatis.

Objicies primò contra utramque priorem conclusionem : Quod dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus, est univocum (univocum enim est *quasi unius vocis*, *et unius conceptûs*) : Sed ens dicit unicum conceptum ab inferioribus præcisum; ergò est univocum. Probatur minor : Ille conceptus est unus præcisus ab inferioribus, de quo possumus esse certi, dum adhuc sumus de inferioribus incerti : Sed possumus esse certi rem aliquam esse ens, et incerti utrùm sit accidens, vel substantia; ergò ens dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus. Declaratur minor; Antiqui enim erant certi animam et lucem esse entia, sed dubitabant utrùm essent substantiæ, vel accidentia.

Respondeo primò distinguendo majorem : Univocum est, quod dicit conceptum ab inferioribus præcisum, et ad illa æqualiter descendentem, concedo; et inæqualiter ad illa de-

scendentem, nego : Ad hoc enim ut conceptus sit univocus, necesse est illum ita præscindi ab inferioribus, ut etiam ad illa æqualiter descendat, ipsisque eodem modo conveniat : si enim inæqualiter conveniat, tollitur univocatio. Undè quantumvis *sanum* dicere videatur unum conceptum, scilicet *id, quod respicit sanitatem*, quia tamen aliter applicatur Medicinæ, et aliter animali, non est univocum. Patet autem quòd ens, licèt quadantenus dicere videatur unum conceptum confusissimum distictiones inferiorum non explicantem, sed conglobantem, scilicet, *id quod habet esse;* attamen non descendit æqualiter ad Deum et creaturam, ad substantiam et accidens : Deus enim est ens per plenitudinem, et est ipsum *esse*, creatura verò est ens participationem; substantia est ens simpliciter, et accidens modus entis.

Respondeo secundò cum Cajetano Op. de analogiâ entis cap. 4, distinguendo minorem : Ens dicit unicum conceptum præcisum ab inferioribus præcisione distinctâ et perfectâ, nego; confusâ et indeterminatâ, concedo. Non enim ens significat aliquam formalitatem perfectè præcisam à constitutivo differentiali Dei et creaturæ, substantiæ et accidentis, ita ut ex illa formalitate, et ratione differentiali divinitatis v. g. formetur conceptus tertius, sicut ex animalitate et rationalitate fit conceptus hominis : Siquidem et ipsa differentia divinitatis est ens, sicut et quidquid est in Deo : Undè à nullo, quod sit in Deo aut creatura, potest perfectè præscindi ratio entis; sed solùm imperfectè, inquantum significat omnem quidditatem Dei et creaturarum (quæ inter se simpliciter differunt) ut invicem proportionantur secundùm *esse;* ex qua proportione sortiuntur nomen entis : Sicut, *sanum*, solùm exprimit id, quod respicit sanitatem, prout proportionatur in tali respectu sanitatis. Undè sicut sanum est analogum, quia solùm significat sua inferiora ut proportionata in respicienda sanitate, ita ens est analogum, quia solùm significat sua inferiora ut proportionata in habenda ratione entis.

Ad probationem, respondeo; ut possimus esse certi, quòd aliqua res sit ens, et incerti quale sit ens, solùm requiri quòd conceptus entis non significet explicatè et determinatè ipsa inferiora, et modos quos in illis habet, quamvis significet illa in confuso et indeterminatè. Undè quidam Scotista meritò deridet hoc argumentum suorum Confratrum; quia, inquit, si canis marinus, et canis terrestris essent in sacco, et unus moveretur, certi essemus canem moveri, incerti tamen quisnam esset canis ille, marinus, an terrestris. Et tamen propterea nemo dicet conceptum canis esse univocum marino, et terrestri, est enim purè æquivocus; ergò quòd possimus esse certi de ratione communi, dum adhuc sumus incerti de inferioribus ejus, non arguit ejus univocationem.

Instabis : Si in conceptu entis includerentur inferiora, etiam implicitè et in confuso, de quocumque prædicaretur ens, prædicarentur inferiora, scilicet Deus et creatura, substantia et accidens : Consequens est falsum; ergò et antecedens. Probatur sequela : Cùm prædicatur aliquid de alio, simul prædicantur omnia inclusa in illo; ergo si inferiora includerentur in ente, de quocumque diceretur ens, dicerentur et inferiora; undè omne ens esset Deus, creatura, etc.

Respondeo distinguendo majorem : Si ens includeret inferiora determinatè et quasi copulativè, concedo; indeterminatè et quasi disjunctivè, nego : Ens autem non includit inferiora determinatè et conjunctivè, ita ut ad rationem entis requirantur omnia inferiora; sed solùm indeterminatè et quasi disjunctivè, inquantum significat aliquem modum essendi, quisquis ille sit. Cùm verò descendit ad inferiora, modus ille essendi, qui erat indeterminatus, determinatur, alius in Deo, alius in creatura, alius in accidente, alius in substantia.

Objicies secundò : Perfectè cognoscimus Deum secundùm gradum entis : ergò perfectè convenit cum creaturis in gradu entis. Antecedens patet : Nam demonstrativè probamus *esse* divinum cum suis perfectionibus; ergò perfectè ipsum cognoscimus : Quæ enim perfectior cognitio esse potest, quàm quæ habetur per demonstrationem? Probatur verò consequentia : Gradus entis divini non cognoscitur à nobis nisi per creaturas; ergò si perfectè cognoscatur, debet perfectè convenire cum creaturis.

Respondeo distinguendo antecedens : Perfectè cognoscimus Deum secundùm gradum entis, quantùm ad certitudinem cognitionis, concedo; quantùm ad penetrationem illius gradûs, nego. Quamvis enim scientia, quam habemus de Deo, sit certissima; non tamen perfectè penetrat ens divinum, et modum quo *esse* convenit Deo, nisi fortè per negationem, inquantum cognoscimus Deum longè sublimiori modo esse ens, quàm sint creaturæ.

Instabis : Si conceptus entis non sit univocus Deo et creaturis, nullo modo potest à nobis concipi ens divinum : Consequens est falsum; ergò et antecedens. Probatur sequela : Omnis conceptus, qui à nobis intelligitur, debet relucere in phantasmate creaturarum : Sed si creatura non conveniat univocè cum Deo in ratione entis, ens divinum non reluceret in phantasmate creaturarum; ergò non posset à nobis ullo modo intelligi. Probatur minor : Quod nullo modo continetur in creatura, non relucet in phantasmate creaturæ : Sed si ens non esset univocum, ratio entis divini nullo modo contineretur in creatura; ergò, etc. Probatur minor : Vel enim contineretur formaliter, sicut gradus animalis in homine; et hoc

non, quia in ratione entis Deus et creatura non assimilantur formaliter : Vel virtualiter; et hoc non, quia causa non continetur virtualiter in suo effectu.

Respondeo negando sequelam. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, nego etiam minorem. Ad cujus probationem, respondeo, ens divinum relucere et contineri in phantasmate creaturæ participativè, tanquam in effectu proprio quidem, sed tamen non univoco. Undè sicut ratio causæ cognoscitur per effectum et participationem suam; ita quoque ratio entis divini, quamvis eminentior, cognoscitur ex ente creato.

Objicies tertiò : Objectum scientiæ debet esse univocum : Sed ens est objectum Metaphysicæ; ergò est univocum. Probatur major : Nam definitio objecti est medium ad demonstrandas proprietates : Sed medium demonstrationis debet esse univocum; ergò definitio objecti scientiæ debet univocè convenire, ac proinde objectum ipsum esse univocum. Probatur minor : Quia medium debet esse perfectè unum, et ideò defectu unitatis terminus æquivocus non potest esse medium demonstrationis : Atqui terminus et definitio analoga non sunt unum perfectè; ergò non possunt esse medium demonstrationis.

Respondeo negando majorem absolutè : Nam de analogis potest dari una scientia, inquantum conveniunt in una ratione analoga, et possunt ostendi per eadem principia. Sic Medicina est non solùm de homine sano, sed etiam de herbis sanis, de urinis, de pulsu, etc. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem distinguo majorem : Medium demonstrationis debet esse perfectè unum, unitate excludente æquivocationem, concedo; unitate includente univocationem, nego. Quòd enim unitas analoga sufficiat ad medium demonstrationis, luce clariùs patet in hac demonstratione : Principium in creatis est prius principiato : Sed fons est principium rivi; ergò est priùs rivo : et tamen constat, *Principium* esse terminum analogum. Mille aliæ sunt demontrationes optimæ, quæ constant medio analogo.

Quæres, quare ens dicatur transcendens, et quid sit transcendens?

Respondeo transcendens esse, quod imbibitur in omni formalitate rei, de qua prædicatur; ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Ens autem, cùm sit prædicatum universalissimum, imbibitur in omnibus rei formalitatibus, ita ut nihil sit in ea, quod non sit ens : Ut in homine nihil est quod fugiat rationem entis. Nam animalitas est ens, rationalitas est ens, etc. Non modò autem ens est transcendens, sed etiam ejus proprietates, scilicet unitas, veritas, et bonitas, sunt transcendentales; sicut et quædam vocabula, quæ convertuntur cum ente, scilicet *res* et *aliquid* : nulla enim differentia

invenitur in rebus, quæ non sit ens, vera, bona, una, res, et aliquid.

Observandum tamen est ex Cajetano de ente et essentia cap. 4, ista transcendentia, scilicet ens, unum, verum, bonum, res, et aliquid, non importare alium gradum, seu aliam quidditatem à gradibus, seu naturis eorum, quibus attribuuntur. Cùm enim dico, ens homo, unus homo, bonus homo, verus homo, res homo, aliquid homo, nullum alium gradum ab humanitate significo, sed illam solùm diversis modis explico: Siquidem *Ens* significat humanitatem, prout habet *esse; Unum* illam exprimit, prout non est divisa in se actualiter; *Bonum* prout est perfectiva appetitûs, id est, potest illum terminare; *Verum* prout potest terminare intellectum; *Res* prout ponit entitatem in rerum natura non fictam, sed realem; *aliquid* prout est aliud quid à cæteris.

ARTICULUS TERTIUS.

De distinctione Essentiæ et Existentiæ.

Celebris est hæc difficultas, et una ex fundamentalibus in doctrina D. Thomæ: Quæ proindè, ut clarè proponatur, quantùm patitur conditio subtilissimæ et abstractissimæ materiæ, Recolendum est quòd, ut diximus in principio, ens est, quod habet *esse*, id est, existentiam: Undè in ente duo, saltem ratione, distinguuntur, scilicet id quòd habet *esse*, et ipsum *esse*. Illud, quòd habet *esse* dicitur *essentia*, seu *quidditas*, seu *natura*, hæc enim omnia pro eodem communiter sumuntur à Metaphysicis et Logicis; undè essentia definitur, Potentia ad essendum: Ipsum autem actuale exercitium essendi vocatur *existentia*, seu *esse*, et solet definiri, Actualitas, quâ res sistitur extra nihilum et causas, seu Ultima entis actualitas, seu, ut nos initio Physicæ definivimus, Rei extra causas et nihilum sistentia.

Quærimus utrùm talis actualitas essendi sit distincta ab essentia et quidditate. Fatentur omnes in entibus creatis distingui saltem per rationem: Possumus enim concipere quidditatem et essentiam, nihil concipiendo de existentia. Imò omnes scientiæ considerant rerum essentias ab existentia præcisas. Solùm dubium est, utrum distinguatur secundùm rem. Negant plures extra D. Thomæ scholam; Thomistæ verò, et plures alii cum D. Thoma tenent essentiam in creaturis distingui realiter ab existentia: Scotus medium iter tenet, scilicet existentiam distingui ab essentia distinctione suâ formali ex natura rei.

Dico primò : In ente increato, scilicet Deo, existentia et essentia nullo modo distinguuntur, saltem realiter. Ita omnes cum D. Thoma 1 part., quæst. 3, art. 4.

Probatur : Deus est ipsum *esse* purissimum, seu ipsa existentia subsistens; ergò non distinguitur à suo *esse*, seu existentia. Deindè si essentia Dei esset distincta ab ejus existentia, compararetur ad ipsam ut potentia ad actum, ac proindè Deus realiter componeretur ex actu et potentia, nec esset actus purus. Idque ut mittam alias quamplurimas rationes,

Dico secundò : In omni ente creato essentia realiter distinguitur ab existentia : ita ut essentia sit potentia determinata ad essendum, existentia verò sit actus receptus in tali potentia, modo à nobis explicato in prima parte Phys. disp. 1, quæst. 1, art. 3.

Antequam probetur Conclusio, paulò uberiùs explicanda nobis est; præcipuè cùm in illa res se habeat ut in principiis, quæ explicatione potiùs quàm probatione suadentur. Igitur ut clarè proponatur, Solum Deum Optimum Maximum habemus ut ens simplex et purum in actualitate essendi, quod proinde minimè sit constitutum ex potentia essendi et actu essendi : sed sit ipsum *esse* purissimum ac subsistens. Cæterùm id nulli enti finito et creato concedimus; proindeque nullum habemus ut purum et simplex, sed ut compositum, et ut potentialitati permixtum. Undè in omni ente creato duo ut ita dicam essendi elementa distinguimus, quorum unum se habeat ut inchoatio et fundamentum essendi, nempe potentia et capacitas receptiva ipsius *esse;* aliud verò ut complementum et ultima perfectio essendi, nempe actus essendi. Et quidem in entibus creatis substantiali mutationi obnoxiis hæc duo principia essendi concedenda esse, luce clariùs demonstravimus in Physica, ostendimusque eorum essentiam constitui ex duabus rebus, nempe ex potentia versatili in diversas entis species nempe materiâ; et ex actu determinativo ad unam essendi rationem nempe formâ. Cæterùm cùm ibidem annotaverimus esse quasdam formas quæ solæ subsistere valent ac integræ essentiæ rationem habere, ut Angeli; manifestum est in illis locum non habere compositionem illam ex potentia essentiali et actu essentiali, sed illorum essentiam esse simplicem : At rursus, cùm pro comperto habeamus, nullum ens creatum posse esse actum simplicem et purum, necesse est etiam in illis rationem entis componi ex aliquo essendi actu aliquave potentia; proindeque eorum essentiam non esse ipsam ultimam essendi actualitatem, quam nomine *existentiæ*, seu *esse* exprimimus, sed comparari ad illam ut potentiam ad suum actum; sicque distingui in illis essentiam ab existentia. Conclusio etsi hac solâ explicatione satis perspicua effecta sit, variis tamen argumentis confirmanda est.

Probatur ergò primò auctoritate Scripturæ, Patrum et Conciliorum dicentium soli Deo convenire quod sit suum *esse*, seu ipsum *esse:* Undè nomen illud tetragrammaton scilicet *jehovah*, quod habetur ut propriissimum Dei nomen, significat ipsum *esse;* nam derivatur à verbo Hebræo substantivo *hajah*, seu *havah*, quod significat *esse;* ergo cæteræ creaturæ non sunt suum *esse;* proindeque earum essentia distinguitur ab *esse*, seu existentia.

Probatur secundò rationibus D. Thomæ : Nam de ejus mente dubitari non potest, cùm perpetuò inculcet in aliis entibus præter Deum *esse* et essentiam distingui : Undè 1 part., quæst. 54, art. 3. *In omni ente creato*, inquit, *essentia differt à suo* esse, *et ad ipsum comparatur, ut potentia ad actum*. Et Opusc. 48, tract. de substantia cap. 2, dicit, *esse essentiæ et esse actualis existentiæ distinguuntur realiter, ut duæ diversæ res;* quod ibidem probat : Et Opusc. 15, cap. 8. *Esse rei non est nec forma ejus, nec materia, sed aliquid adveniens rei per formam.* Cùm igitur constet de ejus mente, solùm superest, ut id rationibus ejus probetur, quarum prima sic proponitur.

Quod recipitur in essentia tanquam actus in sua potentia, realiter distinguitur ab essentia : Sed omnis existentia creaturæ recipitur in ejus essentia tanquam actus in sua potentia; ergò realiter distinguitur ab ea. Major est nota; nam nihil potest recipere seipsum. Minor verò probatur, tum ex communi modo loquendi, quo solemus dicere *creaturas recipere à Deo esse, seu existentiam :* Tum etiam ratione : Nam existentia creata non potest esse irrecepta; ergò debet recipi in essentia tanquam in propria potentia. Consequentia patet; non enim assignari potest aliud subjectum, in quo recipiatur existentia, præter essentiam, quæ etiam idcirco dicitur *potentia* seu *subjectum essendi*. Antecedens verò probatur : Existentia irrecepta est actus purus : Sed existentia creaturæ non est actus purus; ergò non est irrecepta. Minor est certissima; solus enim Deus est actus purus. Major verò declaratur : Actus purus est, qui nulli potentiæ permiscetur : Sed existentia irrecepta nulli potentiæ permiscetur ergò est actus purus. Major patet : Nam actus amittit puritatem, inquantum admiscetur potentiæ. Minor verò probatur : Actus miscetur potentiæ, vel quia est actus alicujus potentiæ, vel quia est in potentia ad ulteriorem actum : Sed existentia irrecepta non est actus alicujus potentiæ, cùm in illa non recipiatur; nec ordinatur ad ulteriorem actum, cùm sit actus ultimus in linea entis; ergò existentia irrecepta est actus purus; seu, ipsum *esse* purum, à se subsistens, et incompositum.

Respondebis, existentiam substantiæ creatæ non esse ac-

tum purum, quia licet non recipiatur in aliquo, recipit tamen aliquid, scilicet subsistentiam.

Sed contrà : Nam in primis responsio est apertè contra D. Thomam, qui perpetuò inculcat « esse, » seu existentiam, « non comparari ad alia sicut recipiens ad receptum, sed « sicut receptum ad recipiens, » ideoque ipsum vocat, « ac- « tualitatem omnium rerum, etiam formarum » 1. part. quæst. 3. art. 4. et quæst. 4. art. 1. ad 3. Est etiam contra rationem; nam existentia est ultima essendi actualitas; ergò non potest recipere aliam actualitatem. Consequentia patet : Probatur antecedens : Existentia est veluti extra nihilum et causas sistentia : Atqui res non censentur sisti extra nihilum et causas, nisi quando habent ultimam essendi actualitatem; ergo existentia est ultima essendi actualitas. Adde demùm cum Joanne à S. Thoma in Phys. 1. part. quæst. 7. art. 1. personam, seu suppositum esse id, quod recipit existentiam; suppositum enim est quod generatur, id est, ducitur ad *esse;* ergò subsistentia non recipitur in existentia, sed è contra.

Confirmatur magis præcedens ratio : Nam, ut inculcat D. Thomas pluribus in locis; ut 1. part. quæst. 44. art. 1. et 1. contra Gentes, cap. 42. *Esse* abstractum et subsistens, seu quod idem est, existentia irrecepta est unica et infinita : Sed existentia creaturæ non est unica, nec infinita; ergò non est irrecepta. Minor constat. Probatur major ex eodem D. Thoma 1. part. quæst. 7. art. 1. et de ente et essentia, cap. 5. Nam actus limitatur et multiplicatur inquantum recipitur in potentia (et ideò forma Angelica, quia non est recepta in materia, non multiplicatur, sed est unica in sua specie; et Plato, qui ponebat hominem irreceptum in materia, ponebat ipsum unicum, qui causaret cæteros in materia receptos); ergò *esse*, seu existentia irrecepta erit unica et infinita in linea essendi.

Cæterùm ut intelligantur hæc profundissima D. Thomæ principia, scilicet « actum multiplicari, et limitari per poten- « tiam, in qua recipitur; et à qua si sit liber, erit infinitus, « et unicus; » quæ principia licèt videantur plerisque mysteria, attamen D. Thomæ adeò certa et clara visa sunt, ut illis perpetuò utatur ad demonstrandam Divinam unitatem et infinitatem, et 1. part. quæst. 75. art. 7. dixerit, « non posse « intelligi aliquam formam separatam » (id est, in potentia irreceptam) « esse nisi unam in specie ». Ut, inquam, intelligantur hæc sublimissima et verè Angelica dogmata, Nota, quod in rerum natura sunt duo extrema, scilicet actus purus, id est, Deus, in quo reperitur tota plenitudo essendi; et potentia pura, scilicet materia, in qua est tota vacuitas essendi, quam ideo Augustinus vocat, *propè nihilum*, quod nihil

habeat de ente, nisi potentiam essendi, sicut tenebrosum nihil habet de luce nisi potentiam recipiendæ lucis. Undè quantò magis aliquid accedit ad potentiam, ipsique immergitur, tantò magis finitur, minuitur, imperficitur, et quasi annihilatur; proindèque multiplicatur, qui *quæ sunt unita in superioribus, sunt multiplicata in inferioribus.* E contrà verò quantò magis actus recedit à potentia, tantò magis accedit ad Deum, qui est plenitudo essendi, ideoque magis perficitur et dilatatur, et consequentur adunatur, quia *quæ sunt dispersa in inferioribus, sunt unita in superioribus.* Undè sicut potentia deprimit actum; ita quoque eum multiplicat et limitat. Et ideò si aliquis actus sit liber ab omni potentialitate et materia, erit expers limitationis et multiplicitatis. Undè D. Thomas optimè dicit, actum irreceptum esse unicum et infinitum : Quod quidem principium ita certum habet, ut videatur illud accepisse ab Angelis ; ideoque perpetuò tanquam evidentissimum inculcat.

Confirmatur secundò : Existentia non recepta in essentia nihil habet sibi conjunctum, præter suum *esse :* Sed omnis existentia creata habet aliquid sibi adjunctum præter suum *esse*, scilicet plura accidentia, ut albedinem, quantitatem, etc. ergò omnis existentia creata est recepta in sua essentia. Minor patet. Probatur major : Non potest concipi aliquid conjungi existentiæ, nisi vel quia recipitur in illa, vel quia recipitur cum illa in aliquo subjecto : Atqui nihil potest recipi in existentia, cùm ipsa sit ultima actualitas rei ; nec recipi cum illa in aliquo tertio subjecto, si ejusmodi existentia sit irrecepta ; ergò existentia irrecepta non potest habere aliquid sibi conjunctum præter suum *esse.* Undè Boëtius dixit, quòd id quod habet existentiam (id est essentia) potest recipere aliquid cum suo *esse*, scilicet formas accidentales ; sed ipsum *esse*, seu existentia, nihil aliud potest recipere.

Confirmatur tertiò : Nulla creatura potest esse sua ultima actualitas : Sed si essentia non distingueretur ab existentia creaturæ, esset ultima essendi actualitas; ergò distinguitur. Major est S. Thomæ atque ex eo constat, quòd identificare sibi suam ultimam actualitatem est proprius character actûs puri. Minor verò est perindè certa : Etenim existentia est ultima essendi actualitas et meta ; ergò essentia quæ est idem cum existentia identificat sibi ultimam essendi actualitatem ; undè non est ens compositum et potentiale, sed ipsum *esse* simplex et purum.

Addi demum potest ratio Theologica : Quæ separantur, realiter distinguuntur : Sed existentia in Christo seperata est ab essentia Christi, scilicet humanitate ; ergò realiter distinguuntur. Major patet : Probatur minor : Humanitas Christi non existit per existentiam creatam, sed per existentiam Verbi

Divini : ergò fuit realiter separata ab existentia sua. Probatur antecedens auctoritate 6. Synodi dicentis in Epist. Sophronii, *Humanitas Christi in Verbo*, *et non in se ipsa*, *habuit existentiam unam*. Hanc rationem fusiùs prosequuntur Theologi in tractatu de Incarnatione.

Objicies primò : Existentia non potest recipi in essentia; ergò non distinguitur ab ea. Probatur antecedens : Existentia non potest recipi in nihilo : Sed essentia exclusâ existentia est nihilum ; ergò existentia non potest recipi in illa.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem, respondeo, concessâ majore, distinguendo minorem : Essentia præcisâ existentiâ est nihil, nihilitate existentiæ, concedo ; nihilitate essentiæ, nego. Cùm enim distinguamus in ente duo principia constitutiva, scilicet essentiam et existentiam; seclusâ existentiâ, essentia non est aliquid existens, ideoque potest dici nihil nihilitate existentiæ; sicut materia seclusâ formâ non est aliquid actu : Attamen sicut materia præcisâ formâ habet realitatem essentiæ potentialis; ita quoque essentia præcisâ existentiâ habet realitatem propriam, quamvis non existentem ex se ipsa, sed solùm potentem existere, seu quæ sit subjectum existentiæ.

Instabis : Quod non est extra causas, est purum nihil : Sed essentia præcisâ existentiâ non est extra causas; ergò est purum nihil. Probatur minor : Existentia est extra causas sistentia ; ergò essentia præcisâ existentiâ non est extra causas.

Respondeo primò concessâ majore distinguendo minorem : Essentia præcisâ existentiâ non est extra causas completè et ultimatè, concedo; non est extra causas, inchoativè et incompletè, nego. Eodem modo intelligenda est hæc distinctio, quo in Physica dicebamus, materiam præcisâ formâ esse extra causas inchoativè.

Respondeo secundò aliâ distinctione : Essentia ut præcisa ab existentia non est extra causas, ut præcisa præcisione realis separationis, concedo; ut præcisa præcisione solùm distinctionis, nego. Explicatur; Essentia potest dupliciter præscindere ab existentia : Primò præcisione separationis, ita ut realiter destituatur omni existentia : Secundò præcisione distinctionis realis, quatenus licet sit sub existentia, attamen sumitur ut res distincta ab illa, tanquam à sua actualitate. Primo modo sumpta essentia non est extra causas, nec potest esse in rerum natura, sicut nec materia separata ab omni forma. Secundo verò modo sumpta dicit aliquid in re et extra causas, subjectum scilicet participans actualitatem essendi.

Urgebis, Ergò secundùm nos essentia confunditur cum materia prima. Probatur consequentia. Materia prima est po-

tentia essendi : Sed etiam secundùm nos essentia est potentia essendi; ergò invicem utramque confundimus.

Respondeo negando consequentiam. Ad probationem respondeo materiam esse puram potentiam, non solùm in linea existentiæ, sed etiam in linea essentiæ ; quia ex se non est determinata ad certam essentiæ speciem, sed determinatur per formam, quæ est actus essentiæ. Sed rursus compositum ex materia et actu illo essentiali, scilicet formâ, quod dicitur *essentia*, comparatur ad existentiam tanquam ad suam ultimam actualitatem. Et ideò forma dicitur *actus primus* ; at verò existentia *actus ultimus, ultimaque actualitas*. Undè, ut ait S. Thomas quæst. de Spiritual. creat. art. 1. « in rebus « compositis est considerare duplicem actum et duplicem po« tentiam. Nam primò materia est ut potentia respectu « formæ, et forma est actus ejus. Et iterùm natura, seu es« sentia, composita ex materia et forma est ut potentia re« spectu esse, seu existentiæ, inquantum est susceptiva « ejus. » Undè in corporeis substantiis duplex est compositio, altera essentiæ et existentiæ ad constituendum ens perfectum : At verò in substantiis spiritualibus est tantùm unica, nempe essentiæ et existentiæ.

Objicies secundò : Existentia creata, sicut et aliæ res, propriam habet essentiam : Sed non distinguitur realiter à propria existentia, aliàs existentiæ daretur existentia in infinitum; ergò saltem aliqua essentia creata non distinguitur à sua existentia.

Respondeo, dum dicimus essentiam creatam distingui ab existentia, nos loqui, non quidem de ipsa essentia existentiæ, sed de essentiis aliarum rerum, quæ participant existentiam, putâ hominis, Angeli, etc. Sicut enim omne agens creatum agit per actionem distinctam, actio verò ut agat non eget aliâ actione, sed suo modo agit per seipsam ; ita et omne creatum quod existit, eget existentiâ à se distinctâ, quâ fiat existens ; attamen ipsa existentia, quâ res existunt, non eget aliâ existentiâ, sed per se ipsam suo modo existit.

Objicies tertiò : Quæ non possunt separari, non distinguuntur : Sed existentia non potest separari ab essentia; ergò non distinguuntur.

Respondeo primò, majorem esse falsam : Plura enim distinguuntur; quæ separari non possunt, ut materia non potest separari ab omni forma.

Respondeo secundò, etiam de facto existentiam posse separari ab essentia : Nam in Christo essentia, seu humanitas fuit realiter separata à sua existentia, cujus loco subrogata est existentia Verbi, ut jam dictum fuit.

ARTICULUS QUARTUS.

De Subsistentia, Supposito et Persona.

Substantia completa differt ab accidentibus, et entibus incompletis, quòd sit suî ipsius, in se subsistens et terminata. At verò accidentia non sunt suî ipsius, sed alterius, scilicet subjecti; et partes sunt suî totius. Undè si substantia completa, v. g. homo, aliquid operetur, operatio tribuitur ipsi. At verò si accidens, vel pars hominis agat, v. g. si musica causet cantum, et manus percutiat, nec manus, nec musica dicuntur agere, sed homo per musicam, et per manum: Manus enim et musica non sunt suî ipsius, sed hominis. Hæc perfectio, per quam substantia ita completur, ut sistat in se ipsa, sitque suî ipsius, et non alterius, dicitur *subsistentia*, quasi *in se ipso sistentia*. Circa illam tria sunt explicanda: Primò, quid sit, quidve suppositum, et persona: Secundò, quomodo distinguatur à natura, seu essentia: Tertiò, quomodo distinguatur ab existentia.

Dico primò: Subsistentia est actualitas, quâ natura ita sustentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad essendum et operandum. Dicitur in primis, *actualitas*, per quod convenit cum aliis perfectionibus. Cæteræ particulæ tenent locum differentiæ; proprius enim character subsistentiæ est reddere naturam in se sustentatam, et terminatam, ita ut non indigeat alteri communicari ut sit et operetur. Dico, *non indigeat*, quia natura Divina, quamvis sit subsistens in se ipsa, est tamen ulteriùs communicabilis tribus personis, non quidem ex necessitate, sed ex infinita fœcunditate.

Faciliùs fortè potest exponi hæc definitio, dicendo, subsistentiam esse, quâ fit, ut natura sit suî ipsius, et non alterius. Undè quidquid agit natura subsistens, non alteri, sed sibi operatur. Et ideò, quia natura humana Christi fuit spoliata illâ perfectione, et loco propriæ subsistentiæ fuit subrogata subsistentia Verbi, natura illa non erat suî ipsius, sed erat natura Verbi, nec sibi operabatur, sed Verbo Divino. Undè quidquid aut egit, aut passa est, id totum attribuitur Verbo agenti per illa.

Suppositum autem est concretum subsistentiæ, sicut vivens est concretum vitæ. Persona verò nihil aliud significat, quàm ipsum suppositum, non cujusque naturæ, sed intellectualis: non enim dicimus personam equi, aut lapidis, sed personam vel Divinam, vel Angelicam, vel humanam. Undè persona nihil addit supra suppositum, nisi aliquam dignitatem et excel-

lentiam petitam ex natura intellectuali. Quod autem Latini vocant *personam et suppositum*, Græci dicunt, *Hypostasim*.

Dico secundò : Subsistentia est quid positivum realiter distinctum à natura, seu essentia.

Probatur conclusio, quæ est communis. Et in primis quòd subsistentia sit quid positivum, quamvis videatur negare Scotus, tamen suadetur : Nam subsistentia significat quandam perfectionem et actualitatem. Quòd enim natura sit suî ipsius, et non indigeat altero sustentante, est maxima perfectio ; ergò subsistentia exprimit aliquid positivum. Undè sancti Doctores dicunt Verbum Divinum non assumpsisse subsistentiam naturæ humanæ, sed eam consumpsisse, et loco ejus Divinam subsistentiam subrogasse, quod dici non posset de purâ negatione.

Secunda verò pars, scilicet subsistentiam realiter distingui à natura, probatur ex incarnatione, in qua subsistentia naturæ humanæ fuit realiter separata à natura humana ; ergò distinguuntur ab invicem.

Quantùm ad tertium quæsitum, divisi sunt Auctores, etiam Thomistæ. Quidam dicunt subsistentiam et existentiam solùm virtualiter distingui, et esse duo munera unius entitatis, quæ quatenus sistit naturam, et eam ita terminat, ut non sit alterius, nec alteri communicabilis, vocatur ***subsistentia***. Quatenus verò ultimatè complet rem ipsam, et eam ponit extra causas, dicitur *existentia*. Quidam verò dicunt esse duas modalitates ejusdem rei. Quidam demum tenent esse duas actualitates realiter distinctas. Hæ omnes opiniones sua possunt habere fundamenta etiam in doctrina D. Thomæ. Cæterùm prima id commodi habet, quòd facilè explicat distinctionem existentiæ ab essentia : Si enim existentia et subsistentia sunt idem, luce clariùs constat distingui ab essentia ; quia doctrina Ecclesiæ tradit, subsistentiam in Incarnatione fuisse separatam à natura humana, proindeque ab illa distingui. Attamen tertia sententia videtur conformior D. Thomæ, qui sæpè dicit, suppositum, id est, subsistentiam cum natura, recipere existentiam. Deindè existentia præcisè dicit ultimam actualitatem essendi, ideoque communis est tam accidentibus, quàm substantiis. At verò subsistentia est perfectio conveniens tantùm substantiis completis, et illas distinguens ab accidentibus ; undè videtur esse actualitas longè diversæ rationis ab existentia. At de his parciùs ; Quippe subsistentiæ notitia ut maximè peti solet ex fontibus fidei, nempe Trinitatis et Incarnationis, ita jure remittitur ad Theologos ; Eam delibasse nobis sufficiat.

QUÆSTIO SECUNDA.

De proprietatibus Entis, scilicet Unitate, Veritate et Bonitate.

Cùm ens sit id quod habet *esse*, manifestum est ipsum esse unum, verum, bonum. Omne enim, quod est, habet unum *esse*, verum est esse, et bonum est esse. Habet quidem unum *esse*, aliàs non esset ens, sed multitudo entium. Verum est esse, quia hoc ipso, quod est, potest terminare veram cognitionem et actionem intellectûs, cujus objectum est veritas. Et demum bonum est esse, quia bonum est, quod appetitur : omne autem ens naturaliter appetit esse. Et prætereà omne quod est, voluntati primæ causæ (scilicet Dei) conformatur; aliàs non esset, si prima causa ipsum ut bonum non approbaret, juxta illud Sapient. 11. *Quomodo aliquid permanere posset, nisi tu voluisses?* De illis tribus entis proprietatibus agemus singulis articulis, adjiciemusque specialem de distinctione; si tamen primò admonuerimus non esse proprietates physicas, id est, realiter ab ente distinctas, sed solùm quasdam notiones, quæ omni enti tribui solent, ideòque dicuntur *proprietates attributales, virtuales*, et *notionales*.

ARTICULUS PRIMUS.

De Unitate.

Unum dicitur : Ens indivisum in se, et divisum à quolibet alio : cùm autem quodlibet ens tandiu sit quandiu est unum, et amittat rationem entis, quando amittit unitatem, ut patet in homine, qui desinit esse, quando partes ejus non uniuntur, ideò unum nihil addit supra ens, sed solùm exprimit entitatem cum negatione divisionis. Circa unitatem sic explicatam tria quærimus : Primò in quo consistat principaliùs, an in negatione divisionis, an in entitate ut connotante indivisionem : Secundò, quotuplex sit : Tertiò, undè sumatur unitas et multiplicatio rerum.

Dico primò : Unum essentialiter significat entitatem ut connotat negationem divisionis. Undè significat aliquid positivum in recto, negationem verò in obliquo.

Probatur facilè ex definitione Unius, quâ dicitur, Ens indivisum in se, et divisum ab alio : Et unitas dicitur, entitas indivisa; ergò primariò, principaliter et in recto significat entita-

tem positivam, indirectè verò et de connotato negationem divisionis.

Confirmatur : Proprietas entis, cùm sit aliquid positivum et convertibile cum ente, non potest significare primariò et principaliter solam negationem; ergò debet principaliter significare ipsam entitatem ut connotat negationem divisionis.

Dico secundò : Unitas præcipuè videtur esse triplex, scilicet generica, specifica, et purè numerica.

Declaratur : Cùm enim unum significet ens indivisum, tot erunt unitates, quot sunt divisiones. Res autem præcipuè dividuntur ab invicem vel genere, ut lapis ab homine : vel specie, ut leo ab equo : vel numero, ut Petrus à Paulo ; ergò tres erunt unitates, quarum quæ negat divisionem generis, dicitur *generica;* quæ negat divisionem speciei, dicitur *specifica;* quæ negat divisionem numericam, dicitur *numerica*, seu *individualis.*

Circa unitatem genericam et specificam nihil speciale occurrit. Solùm advertendum est, nisi accedat unitas individualis, non esse à parte rei perfectas unitates, sed solùm negationes diversitatis, ut dictum est in Logica.

Circa unitatem numericam, gravis difficultas est, undè oriatur unitas et multiplicatio purè numerica, seu quæ sit causa, cur in rebus quædam intra eandem speciem solo numero differant, et multiplicentur.

Dico tertiò: Unitas, et multiplicatio purè numerica substantiarum oritur ex materia quantitatem connotante. Ita Thomistæ omnes contra Scotum.

Probatur conclusio primò, auctoritate Aristotelis, qui expressè docet lib. 12 Metaph., cap. 8. *Ea, quæ sunt multa numero, habere materiam.* Ex quo infert primum motorem numero non multiplicari, quia caret materiâ. Et Plato, qui posuit ideas separatas à materia, dixit ob eam causam eas non multiplicari numero, sed distingui specie. D. Thomæ auctoritates non refero, quia de ejus mente nemo dubitare potest.

Probatur secundò ratione desumptâ ex eodem. D. Thoma : Unitas, et multiplicatio materialis debet oriri à materia ; ideò enim dicitur *materialis :* Sed unitas et multiplicatio numerica est materialis ; ergò oritur ex materia. Probatur minor ; Tum quia unitas, quæ petitur à forma, sicut et multiplicatio, constituit formalem et specificam diversitatem: ergò unitas purè numerica non potest esse nisi materialis : Tum præcipuè quia multiplicatio in partes ejusdem rationis et multiplicatio materialis : Sed multiplicatio numerica fit in partes ejusdem rationis ; ergò est materialis. Minor patet : Ea enim censentur purè numero distingui et multiplicari, quæ cùm sint ejusdem rationis (id est, similis essentiæ) solâ divisione distinguuntur,

ut duæ guttæ aquæ, duo ignes, etc. Major verò probatur : Nam essentialiter materiæ convenit habere partes ejusdem rationis, est enim radix quantitatis cujus essentiale munus est distribuere substantiam in partes ejusdem rationis; ergò materiæ proprium est dividi in partes ejusdem rationis; ideòque si competat formæ, hoc oritur ex communione, quam habet cum materia.

Confirmari prætereà potest conclusio : Primò aliâ ratione D. Thomæ : Ab eo radicaliter oritur multiplicatio numerica, quod est ratio cur forma aliqua sit multiplicabilis numericè : Sed ratio cur planta v. g. sit multiplicabilis numericè est materia; ergò, etc. Probatur minor : Nam actus est multiplicabilis propter potentiam in qua recipitur, ut abundè ostensum est suprà q. 1. a. 3. Atqui potentia in qua recipitur forma, est materia prima; ergò forma habet à materia prima quòd fit multiplicabilis.

Secundò : Infima distinctionum et unitatum sumi debet ab eo quod est infimum in rebus : Sed unitas et distinctio numerica est infima omnium; ergò debet sumi, à materia quæ est in rebus infima. Præcipuè quia distinctio numerica fundatur in divisione quantitativa, quæ originatur à materia.

Tertiò demum accedit experientia, qua videmus nos ubi primùm abstrahimus id quod est formale in rebus ab eo quod est materiale in eis, ut quando definimus quidditatem hominis, circuli, trianguli, etc. hoc ipso abstrahere rem ab omni multiplicitate numerica et individuali; undè omnium individuorum non datur nisi una communis definitio; ergò signum est multiplicitatem numericam oriri à materia.

Ex his infertur res purè spirituales, seu formas in materia nullatenus receptas, quales sunt angeli, nullo modo posse multiplicari numericè, proindèque unicum individuum possibile esse in talibus speciebus, in quo individuo natura specifica tota subsistit. Remotâ enim causâ necesse est ut effectus removeatur. Cùm igitur in his naturis non sit materia, quam probavimus esse causam multitudinis numericæ, necesse est, ut et omnis multitudo purè numerica procul ab illis exulet.

Objicies primò : Quilibet Angelus est unus numero; ergo unitas numerica non petitur à materia, quæ non est in Angelis.

Respondeo in Angelis licèt sit unitas numerica, non esse tamen unitatem purè numericam, quâ scilicet unus Angelus distinguatur ab alio solo numero intra eandem speciem. Tenemus enim cum D. Thoma in qualibet specie dari et possibilem esse unum tantùm numero Angelum. Undè argumentum nihil efficit contra conclusionem, quæ est de unitate purè numerica.

Instabis : Animæ rationales differunt et multiplicantur etiam solo numero; et tamen non habent materiam; ergò materia, saltem in illis, non est causa multiplicationis numericæ.

Respondeo animas rationales, quamvis possint esse sine materia, essentialiter tamen destinari ad materiam, cui proindè proportionari debent, quia *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Undè solo numero sunt multiplicabiles, sicut aliæ formæ in materia receptibiles; non quidem ex materia, quam in se habeant, sed ex ipsa habitudine ad materiam.

Urgebis : Unitas et distinctio numerica debent desumi ab aliquo principio intrinseco : Sed anima separata intrinsecè non habet materiam; ergò non desumit unitatem et distinctionem numericam à materia.

Respondeo distinguendo majorem ; Unitas numerica debet desumi à principio intrinseco, proximè, concedo; radicaliter, nego. Licèt enim id, per quod res immediatè sortitur unitatem numericam, debeat esse ipsi intrinsecum; attamen illud potest rursus dependere ab aliquo extrinseco, ad quod essentialiter destinatur. Undè anima separata proximè quidem individuatur à propria entitate : Sed tamen quòd illa entitas sit distincta solo numero, habet ex hoc quòd sit receptibilis in materia, quæ est prima parens distinctionis numericæ; seu ex coaptatione ad materiam, tanquam ad proprium receptivum.

Objicies secundò : Hæcceitas individuat substantias; ergò non est quærenda ulterior ratio unitatis individualis.

Respondeo hæcceitatem esse ipsam differentiam individualem : Sed rursus de illa quæritur, undè habeat, quòd sit multiplicabilis numericè, id est, cur plures hæcceitates possint reperiri intra eandem speciem. Undè Scotus nihil dicit ad quæstionem, dum ait, hæcceitatem individuare substantias.

Instabis : Omnis differentia desumitur à forma : Sed unitas individualis est aliqua differentia; ergò desumitur à forma.

Respondeo distinguendo majorem : Omnis differentia formalis, et quæ est per modum diversitatis, concedo; omnis differentia materialis, et quæ est solùm per modum quasi quantitativæ divisionis, nego : Nam sicut forma est radix diversitatis, ita materia est radix divisionis. Undè sicut diversitas specifica sumitur à forma, ita distinctio numerica sumitur à materia.

Objicies tertiò : Eadem materia pertinere potest ad plura individua; ergò non est principium unitatis numericæ.

Respondeo distinguendo antecedens Eadem materia materialiter sumpta, concedo; eadem materia formaliter sumpta

nego. Materia sumitur materialiter, dum sumitur præcisè secundùm suam entitatem, quam constat posse successivè pertinere ad plura individua. Materia verò sumitur formaliter, quando ejus entitas consideratur substans tali actioni, et connotans talem numero quantitatem. Sic autem sumpta materia non potest pertinere ad plura individua.

Dico quartò : Accidentia desumunt suam unitatem et multiplicationem numericam à subjecto formaliter sumpto, id est, prout subest tali actioni agentis, à quo recipit ipsum accidens, talique durationi, etc.

Probatur conclusio : Tum quia subjectum tenet locum materiæ respectu formæ accidentalis ; ergò debet eam individuare. Tum quia forma multiplicatur per suum receptivum : Sed forma accidentalis recipitur in suo subjecto ; ergò ab illo desumit multiplicationem et limitationem numericam.

Objicies : Accidens separatum à subjecto, adhuc est unum numero, ut patet in mysterio Eucharistiæ ; ergò non individuatur à subjecto.

Respondeo accidens separatum semper retinere habitudinem ad subjectum, ac proinde potest individuari ab illo, sicut dicebamus animam rationalem individuari à corpore, ad quod dicit habitudinem.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Distinctione, ubi celebris difficultas agitatur circa modum, quo gradus metaphysici ab invicem distinguuntur.

Quæ in titulo discutienda suscipimus, etsi à pluribus præmaturè tractentur in Logicà, opportunius tamen visum est huc usque differre. Cùm enim eadem scientia sit de contrariis, explicatâ unitate congruè agetur de distinctione. Et quia præcipua difficultas, quæ circa distinctionem agitatur, ea est quam celebrem Scotus fecit, de distinctione graduum metaphysicorum, (id est, illarum formalitatum, quas gradatim in qualibet re distinguimus, ut in Petro formalitatem rationalis, animalis, viventis, substantiæ ; etc.) ideò de illa dicendum est operosiùs ; idque totum tribus paragraphis. In primo referentur varia distinctionum genera. In secundo statuetur sententia D. Thomæ circa distinctionem graduum metaphysicorum. In tertio solventur objectiones.

§ I.

De variis distinctionum generibus.

Unitas et distinctio sequitur ens, ut sæpe repetit S. Thomas : intantum enim res aliqua distinguitur ab alia, inquantum

non est idem cum illa. Undè sequitur distinctionem esse duplicem; realem scilicèt et rationis. Res enim una potest non esse alia, vel de facto à parte rei, et hæc est distinctio realis, inquantum scilicèt sunt duæ res à parte rei, ut Petrus et Paulus : vel per considerationem intellectûs, inquantum rem in se unicam in varios conceptus distinguimus; et hæc dicitur distinctio rationis.

Distinctio realis est triplex : Major, minor, et virtualis. Distinctio realis major est distinctio rei à re : sic Petrus distinguitur à Joanne, anima à corpore. Distinctio realis minor est distinctio rei à modo quo afficitur, id est à tenuissimis quibusdam entitatulis, quæ propriè non obtinent nomen rei propter suam exiguitatem, atque adeò dicuntur *modi :* Sic Petrus distinguitur à sua sessione; linea à suâ obliquitate : Hæc distinctio solet etiam dici *modalis*. Distinctio virtualis non est tam distinctio, quàm fundamentum distinctionis; et est in illa re, quæ unica in se æquivalet pluribus; ideòque præbet fundamentum, ut eam distinctis actibus cognoscamus, diversasque in ea formalitates distinguamus : Sic nummus aureus habet quidem unicum valorem, scilicèt librarum sex circiter; attamen ille unicus valor æquivalet duplici valori duorum nummorum argenteorum; ideòque possumus illum distinguere in duos valores partiales. Similiter anima hominis est quidem in se unica, attamen præstat quidquid præstant animæ plantarum et pecudum; diciturque ob id virtualiter multiplex; ideòque potest distingui per intellectum in tres gradus, vegetativum, sensitivum, et rationalem.

Hanc distinctionem virtualem Scotus non putat sufficere; et ideò aliam ejus loco subrogat, quam vocat *Distinctionem formalem actualem ex natura rei*, quæ sit, non quidem inter rem et rem, aut rem et modum, sed inter duas formalitates ejusdem rei; ut inter animalitatem et rationalitatem, quarum una ante omnem mentis operationem non sit formaliter altera, neque de intrinseco constitutivo alterius, quamvis utraque non sit nisi unica res; sicuti in lapide triangulari tres anguli sunt unus et idem lapis; et in fabuloso Jano bifronte duæ erant facies, sed unum caput.

Dicit igitur Scotus, hanc distinctionem, quamvis sit actualiter in rebus, non tamen esse realem; quia non est distinctio rerum, sed solùm formalitatum, quæ adeò propriè dicenda sit *formalis*. Hanc verò liberaliter concedit in omnibus rebus, etiam in attributis divinis, adeò ut in una simplici re et entitate integrum formalitatum exercitum aliquando excitet, ex quibus aggregetur : undè definit essentiam divinam per *Cumulum perfectionum et formalitatum*.

Quantùm ad distinctionem rationis, triplex quoque assignari potest : Major, minor, et minima. Distinctio rationis major est,

dum ratio nostra entitatem virtualem multiplicem distinguit in varios conceptus perfectè distinctos, quorum unus nullo modo includitur in alio; ut dum distinguimus humanitatem, in animalitatem et rationalitatem; nam conceptus animalitatis nullo modo continet actu conceptum rationalitatis; ideòque attribui potest rebus etiam irrationabilibus. Distinctio rationis minor est, cùm intellectus rem eandem distinguit in varios conceptus, quorum unus explicitè quidem non continet alium, id est, ipsum formaliter non exprimit; implicitè tamen ipsum involvit et includit : ut dum distinguimus in ente verum, bonum, et unum; siquidem conceptus boni continetur implicitè in conceptu veri, nam omne bonum est verum. Distinctio rationis minima est, dum absque ullo fundamento ex solo beneplacito, vel ex infirmitate suâ, intellectus dividit rem unicam in varios conceptus: ut si quis distinguat vestimentum ab indumento, et voluntatem divinam à suâ volitione. His præsuppositis, ut ad distinctionem graduum metaphysicorum redeamus :

Duplex est sententia : Prima Scoti, qui vult tales gradus, v. g. animalitatem et rationalitatem in homine distingui actualiter ante opus intellectûs, distinctione illâ quam vocat *formalem ex naturâ rei;* ita ut, licèt concedat in homine animalitatem et rationalitatem esse eandem rem, velit tamen esse duas formalitates actu et de facto independenter ab intellectu. Scotum sequuntur ejus discipuli; sed deserunt communiter alii, ut hâc in parte de illo dixeris, quod de Ismaële dictum est : *Manus ejus contra omnes, et manus omnium contra eum.*

Secunda sententia est D. Thomæ et communiter aliorum, qui tenent gradus illos distingui quidem actualiter per intellectum : ante operationem verò intellectûs solùm fundamentaliter et virtualiter: quatenus scilicèt eadem simplex formalitas, licèt in se una, quia tamen æquivalet pluribus, præbet occasionem intellectui distinguendi in ea varios conceptus; quibus non correspondet in re nisi unica simplex entitas diversimodè concepta; sicut in circulo, diversis lineis à circunferentiâ ductis correspondet idem centrale punctum virtualiter solùm multiplex. Ut hæc scientia stabiliatur,

§ II.

Statuitur scientia Thomistarum, gradus scilicet metaphysicos esse tantùm virtualiter distinctos ante opus intellectus.

Dico primò : Non datur distinctio actualis formalis Scoti inter formalitates ejusdem rei, sed distinctio unius entitatis in varias formalitates et varios conceptus objectivos fit ab in-

tellectu. Ita D. Thomas in hâc re adeò clarus, ut nihil necesse sit testimonia adducere.

Probatur conclusio unicâ, sed efficaci ratione. Distinctio illa non est necessaria; ergò nec admittenda. Probatur antecedens : Distinctio virtualis potest facere quidquid facit distinctio illa Scotica; ergò non est necessaria. Probatur antecedens tum ratione, tum inductione : Ratione quidem ex Cajetano de ente et essentia quæst. 12, in fine : Quod æquivalet alteri potest facere quidquid alterum faceret, si adesset : Sed distinctio virtualis æquivalet actuali; ergò potest facere quidquid distinctio actualis faceret, si adesset. Major aperta est : Sic enim nummus aureus facit quidquid facerent duo argentei, si adessent; sic punctum in centro positum, quia est virtualiter multiplex, potest terminare varias lineas æquè ac si essent varia puncta. Minor verò manifesta est; ideò enim dicitur *distinctio virtualis*, quia per illam res æquivalet pluribus realiter distinctis.

Probatur etiam inductione. Tria sunt, quæ Scotus tribuit suæ distinctioni formali actuali, et propter quæ illam necessariam putat : Primò ut de unica re possint verificari contradictoriæ propositiones. Secundò, ut possit terminare diversos conceptus. Tertiò, ut possit definiri diversis definitionibus : Sed hæc omnia præstare potest sola distinctio virtualis; ergò, etc. Probatur minor : Nam hoc ipso, quòd res sit virtualiter multiplex, secundùm unam partem ejus, ut ita dicam, virtualitatis potest aliquid verificari de illa, quod non verificatur secundùm aliam; ac proindè sufficit ad verificanda contradictoria : Sic in nummo aureo, licèt sit unus valor sex librarum, potest dici, quòd nummus ille aureus, quatenus continet valorem unius argentei, non sufficit ad solvendum debitum quatuor librarum, benè tamen quatenus excedit argenteum. Undè D. Thomas 7, de potentia, a. 1, ad. 5. « De illo, » inquit, « quod est idem secundùm rem, sed ratione differens, nihil « prohibet prædicari contradictoria, ut dicit Aristoteles 3, « Physicorum; sicut patet quòd idem punctum re, differens « solùm ratione est principium et finis : et secundùm quod « est principium non est finis, et è contrario. » Deindè, quod etiam distinctio virtualis sufficiat ad terminandos diversos conceptus et varias definitiones adhuc apertiùs patet. Hoc ipso enim, quòd una res æquivalet pluribus, potest concipi et definiri præcisè secundùm quod æquivalet uni; et deindè præcisè secundùm quod æquivalet alteri. Et rogo Scotistas, si reipsa nolint esse, saltem fingant in rerum natura existere formalitatem in se quidem unicam et simplicem, quæ tamen idem præstet quod plures, id est sit æquivalenter multiplex : An nùm continuò palàm erit de ea diversimodè consideratâ posse prædicari contradictoria, posse formari plures concep-

tus inadæquatos, posse demum constitui plures definitiones eam sub illa diversa consideratione diversè explicantes? Ergò virtualis distinctio ad hæc tria sufficit.

Dico secundò : Gradus metaphysici non distinguntur actu in re ante opus intellectûs ; sed tantùm virtualiter : Undè tota illorum distinctio actualis fit ab intellectu distribuente eandem entitatem virtualiter multiplicem in diversas formalitates, v. g. hominem in animalitatem et rationalitatem.

Conclusio posset probari ratione jam factâ : Si enim non datur distinctio Scoti, gradus quoque illi non possunt distingui tali distinctione ; sed prætereà,

Probatur ratione fundamentali : Gradus metaphysici sunt una et eadem formalitas virtualiter tantùm multiplex ; ergò non distinguuntur actu, sed solùm virtualiter. Probatur antecedens : Cùm enim formalitas sit effectus formæ, oportet illam proportionari et adæquari formæ, à qua procedit. Undè sic argumentor : Eodem modo loquendum est de formalitatibus et de formis, à quibus procedunt : Atqui forma à qua procedunt gradus metaphysici, ut anima rationalis in homine, non est ex pluribus animabus tertia anima, sed unica simplex, virtualiter solùm multiplex ; ergò etiam humanitas in homine non est tertia formalitas composita ex pluribus partialibus, animalitate scilicèt et rationalitate, sed unica simplex virtualiter tantùm multiplex.

Declaratur ampliùs dissipando inanem Scoti subtilitatem. Ecquid enim tandem sibi vult per *formalitatem*, quo nomine imperitos hoc toto in negotio deludit? Planè apud æquos nominum æstimatores *formalitas* id ipsum est in abstracto, quod *forma* in concreto : Cùm igitur, ut explicuimus 1, phys. q. 3, a. 1, forma sit quâ res determinatur ad certam essendi rationem, formalitas nihil aliud est, quàm determinatio rei ad propriam essendi rationem : ac proindè ubi est unica res determinata ad unum essendi modum, est unica quoque non modò forma, sed etiam formalitas illi formæ proportionata : Nisi velimus relictâ soliditate rerum evanescere in inanitates et abstractionum abstractiones. Deindè sicut forma est res, ita et formalitas est realitas ; vana ergo subtilitas est inducere in formis distinctionem formalem non realem, seu formalitatum et non realitatum. Sicut igitur unius entis est una forma æquivalens pluribus, ita et una formalitas æquivalens pluribus.

Illustratur id totum ex S. Thoma 1 part., q. 76, a. 3. Rerum enim species differunt secundùm perfectius, et minùs perfectum ; sicut in rerum ordine, animata sunt perfectiora inanimatis, animalia plantis, et homo animalibus : undè Aristoteles comparat rerum species numeris et figuris, in quibus perfectior continet imperfectiorem, et excedit. Sicut ergo penta-

gonum continet trigonum, et numerus senarius continet ternarium, ita humanitas continet animalitatem et vegetabilitatem; non quidem per aggregationem, ut cumulus lapides, sed per æquivalentiam, ut nummus aureus argenteos; quæ enim sunt distincta in inferioribus, adunantur in superioribus. Undè in homine eadem simplex formalitas est radix discurrendi, sentiendi, et vivendi : Attamen intellectus noster, qui distinguit illa, quæ sunt unum, apprehendit istam simplicem formalitatem præcisè quatenus est principium sentiendi; et sic eam vocat *animalitatem*, formatque gradum animalis : deindè illam concipit, ut est principium ratiocinandi, sicque eam vocat *rationalitatem;* quamvis hæc omnia sint una et eadem entitas solùm virtualiter multiplex. Idem dicunt Theologi de attributis divinis : quòd scilicèt Deus est una simplicissima entitas; imò una in re formalitas, quæ tamen æquivalet infinitis. Undè ratio nostra concipiens illam quatenus punit, vocat *justitiam;* quatenus parcit, vocat *misericordiam;* quatenus providet Universo, vocat *providentiam*, etc. Quamvis in re, ut ait S. Thomas 1 p., q. 13, a. 4, ad. 2. *Omnibus illis rationibus respondeat unum quid simplex, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfectè repræsentatum.*

§ III.

Solvuntur objectiones.

Óbjicies primò cum Scoto : Animalitas, etiam hominis, distinguitur actu ante mentis operationem ab ejus rationalitate; ergò datur distinctio actualis formalis inter gradus metaphysicos. Consequentia patet : Probatur antecedens : Illa sunt distincta actu in re, de quibus verificantur contradictoria : Sed de animalitate, et rationalitate verificantur contradictoria; ergò distincta sunt actu in re. Minor patet : Nam de animalitate dicitur, quòd est principium ratiocinandi; de rationalitate, quòd non est principium sentiendi, quæ sunt contradictoria. Major verò probatur : Contradictoria non possunt verificari de uno et eodem; ergò illa, de quibus verificantur contradictoria, non possunt esse actu idem; ergò debent esse actu distincta.

Respondeo negando antecedens : Ad probationem nego majorem : Ad cujus probationem distinguo antecedens : Non possunt verificari contradictoria de uno et eodem tam secundùm rem, quàm secundùm rationem, concedo; de uno et eodem secundùm rem, multiplici tamen secundùm rationem,

nego. Solutio est D. Thomæ loco citato in probatione primæ conclusionis. Vel alio modo : Contradictoria non possunt verificari de uno et eodem virtualiter multiplici, nego; non virtualiter multiplici, concedo. Ut enim diximus, de uno et eodem nummo aureo dicitur, quòd, si sumatur prout continet tantùm valorem trium librarum, non sufficit ad solvendum debitum; At verò ut continet valorem sex librarum, sufficit : *sufficere autem et non sufficere* sunt contradictoria. Similiter de eodem puncto dicitur, quòd, quatenus incipit lineam, non est finis, quatenus verò finit aliam, est finis; ergò patet quòd de uno et eodem virtualiter multiplici possunt verificari duo contradictoria.

Instabis : Animalitas hominis formaliter sumpta est ejusdem rationis ac animalitas leonis : Sed animalitas leonis ex natura sua distinguitur à rationalite; ergò etiam et animalitas hominis.

Respondeo primò, argumentum nimis probare, nempe non solùm formalem, sed etiam realem distinctionem; quia animalitas leonis est realiter diversa à rationalitate.

Respondeo secundò distinguendo majorem : Animalitas hominis est ejusdem rationis ac animalitas leonis; quantùm ad munera quæ illi competunt, secundùm quod dicitur animalitas, concedo; quantùm ad alia quæ ipsi conveniunt ratione eminentiæ hominis supra leonem, nego : Id est, formalitas illa, quam in homine vocamus *animalitatem*, continet quidquid est in animalitate leonis, est enim radix sentiendi, dormiendi, vigilandi, manducandi, etc. Attamen in homine habet plura munera, quæ non habet in leone; scilicèt quòd sit etiam principium ratiocinandi, secundùm quod munus dicitur *rationalitas;* et ideò quantùm ad hoc, quod est excludere rationalitatem, non est ejusdem rationis in homine et leone.

Urgebis : Ergò falsò dicitur, quòd animalitas in homine non est principium ratiocinandi, si unica formalitas est quæ sentit et ratiocinatur.

Respondeo negando consequentiam. Licèt enim in homine sit unica formalitas, quæ sentit et ratiocinatur; attamen intellectus potest illam concipere præcisè, ut est principium sentiendi; et sic eam vocat *animalitatem :* et præcisè, ut est principium ratiocinandi; et sic eam vocat *rationalitatem.* Patet autem, quòd præcisè ut est principium sentiendi non est principium ratiocinandi; et ideo meritò dici potest, quòd animalitas non est formaliter rationalitas, quia exprimit tantùm humanitatem, ut est principium sentiendi, et non prout est principium ratiocinandi.

Dices : Etiam in homine animalitas est natura diversa à rationalitate; ergò distinguuntur ab invicem. Probatur antece-

dens : Quæ habent diversas definitiones essentiales, sunt diversa : Sed animalitas et rationalitas, etiam in homine, habent diversas definitiones; ergò sunt diversa. Minor certa est : Nam animalitas definitur, principium sentiendi; rationalitas verò, principium ratiocinandi. Major verò probatur : Definitio explicat naturam rei; ergò ubi sunt distinctæ definitiones, sunt etiam distinctæ naturæ.

Respondeo negando antecedens : Ad probationem distinguo majorem : Quæ habent diversas definitiones essentiales, sunt diversa, vel actu, vel æquivalenter, concedo; actu semper, nego : Quod enim æquivalet pluribus potest facere quidquid facerent plura, si adessent; ac proindè diversis nominibus exprimi, diversis definitionibus explicari, et diversis conceptibus attingi.

Replicabis : Ubi sunt diversæ operationes, ibi debent esse diversa principia talium operationum : Sed animalitas et rationalitas sunt principia diversarum operationum; ergò sunt inter se diversa. Major videtur certa : Quia principia cognoscuntur per suos effectus, suasque operationes, sicut arbor per suos fructus. Minor verò constat : Nam animalitas est principium sentiendi, et rationalitas principium ratiocinandi : Sentire autem et ratiocinari sunt diversæ operationes.

Respondeo solutione sæpiùs datâ; ubi sunt diversæ operationes, sunt diversa principia, diversitate actuali, nego; diversitate virtuali, concedo. Nam sicut idem truncus sufficit ad varios ramos, ita idem principium virtualiter tantùm multiplex ad varias operationes.

Objicies secundò et simul instabis contra datam solutionem. Ea, per quorum unum res convenit cum aliis, et per aliud differt ab illis, non sunt unum et idem : Sed per animalitatem homo convenit cum brutis, per rationalitatem verò differt ab illis; ergò non sunt unum et idem.

Respondeo primò, argumentum nimis probare : Probaret enim nullam dari simplicem formalitatem : quia nihil adeo simplex est, quod aliquo modo non conveniat cum aliis rebus, et aliquo modo non differat ab illis. Undè, si per idem res non potest convenire et disconvenire, sequitur etiam simplicissimam formalitatem esse distinguendam in alias duas, et utramque iterum in alias duas, et sic in infinitum.

Respondeo secundò, præter solutiones jam datas, quæ huic argumento aptari possent, distinguendo majorem : Ea, per quorum unum res convenit cum aliis, et per aliud differt ab illis, non sunt unum et idem, eodem modo sumptum, concedo; diversimodè sumptum, nego. Nam eadem simplex entitas, quatenus sumitur uno modo, potest convenire cum aliis, et quatenus sumitur alio modo, potest ab illis differre. Sic igitur humanitas sumpta ut est principium sentiendi, convenit cum

brutis; sumpta verò ut est principium ratiocinandi, differt ab illis.

Objicies tertiò : De ratione partis est ut à comparte distinguatur : Sed animalitas et rationalitas sunt partes naturæ humanæ; ergò ab invicem distinguuntur.

Respondeo concessâ majore, distinguendo minorem; Animalitas et rationalitas sunt partes naturæ humanæ; partes realiter, nego; partes secundùm rationem, concedo. Ut enim dicit D. Thomas, ex animali et rationali componitur homo, non sicut ex duabus rebus aut formalitatibus tertia res vel formalitas; sed sicut ex duobus conceptibus tertius conceptus : Undè non distinguuntur secundùm rem, sed solùm secundùm rationem et conceptum.

Instabis : Partes metaphysicæ sunt reales : Sed animalitas et rationalitas sunt partes metaphysicæ hominis; ergò sunt reales.

Respondeo distinguendo majorem; sunt reales quantùm ad entitatem, concedo; quantùm ad distinctionem, nego : Id est, partes metaphysicæ dicunt quidem aliquam naturam realem, sed tamen non exigunt, ut illa natura realis sit secundùm rem divisa in utramque partem, sed sufficit dividi per intellectum.

Urgebis : Si animalitas et rationalitas sunt unica formalitas à parte rei, quid igitur nos eam concipimus per modum compositi metaphysici ex animalitate et rationalitate, et non potiùs per modum cujusdam simplicis entitatis utrique æquivalentis?

Respondeo, id fieri propter conditionem intellectûs nostri, qui non percipit intuitivè rerum essentias, sed solùm ex effectibus sensibilibus eas colligit : Undè si ex una essentia plures procedant effectus, plures quoque de illa format notiones, quas postea componit ad invicem, illaque compositio dicitur *metaphysica*. Sed Angelus, qui videt intuitivè v. g. humanitatem, videt etiam illam esse unicam simplicem formalitatem virtualiter tantùm multiplicem, quatenus cùm sit una, duo tamen munera præstat, scilicèt sentire, et ratiocinari.

Objicies ultimò : Illa distinguuntur actu, quorum unum non est actu aliud : Sed animalitas in homine non est actu rationalitas; ergo distinguuntur actu. Major est certa : Intantum enim unum distinguitur ab alio inquantum non est illud. Minor verò probatur; Animalitas non est actu id, quod ipsa negat : Atqui animalitas negat rationalitatem; ergò non est formaliter rationalitas. Probatur minor : Id, quod convenit negat id quod non convenit : Sed animalitas in homine est id quod convenit cum bruto; ergò negat rationalitatem, quæ est id, quod non convenit cum bruto.

Respondeo primò, argumentum evidenter nimis probare : Probaret enim nihil in mundo esse simplex, quia nihil est,

quod cum aliis aliquo modo non conveniat, et aliquo modo non differat.

Respondeo secundò negando minorem. Ad probationem, nego minorem; Ad cujus probationem distinguo majorem : Id quod convenit, negat id quod non convenit, absolutè et in ipso subjecto quod comparatur, nego : respectivè saltem et in termino, ad quem fit comparatio, concedo : Et ad minorem; Animalitas est id, quod convenit cum brutis, et rationalitas id quod differt, concedo; et ad consequentiam; ergo animalitas negat rationalitatem, absolutè et in ipsa humanitate, nego; respectivè et in bruto, cui humanitas comparatur, concedo.

Explicatur solutio : Ut aliquid dicatur conveniens et non conveniens alteri, non est necesse ut id in quo convenit, excludat id in quo non convenit in utroque extremo comparationis, sed satis est ut neget in termino comparationis. V. g. ut homo conveniat cum brutis per animalitatem, et ab illis disconveniat per rationalitatem, non est necesse ut animalitas in ipso homine distinguatur à rationalite, ipsamque neget et excludat, sed satis est ut talis negatio et exclusio se teneat ex parte ipsius bruti, seu in bruto sit animalitas sine rationalitate, proindèque negans et excludens rationalitatem. Hoc enim ipso, quòd in bruto est animalitas sine rationalitate, quantumvis in homine eadem res, imò eadem formalitas sit et rationalitas et animalitas, attamen illa simplex et unica hominis formalitas negabit convenientiam cum bruto, quatenus deest bruto rationalitas; et tamen dicet cum eo convenientiam, quatenus in eo reperitur animalitas.

Ratio autem radicalis hujus solutionis est : quia prædicata respectiva, cùm sint ad alterum, distinctionem et oppositionem desumunt per ordinem ad alterum. Cùm igitur *esse conveniens et non esse conveniens* sint prædicata respectiva, eorum oppositio non emendicatur semper ex distinctione et oppositione, quæ sit in utroque extremo comparationis, sed solùm in termino : et ideò ut idem eidem dicatur conveniens et non conveniens, non requiritur aliqua distinctio in illo, sed satis est ut ea quæ in illo sunt identificata, in alio, cui comparatur, sint divisa; seu, ut unum sit sine alio in termino comparationis.

Respondeo tertiò, posse huic objectioni adaptari solutionem toties datam : id quod convenit negat id quod non convenit, negat actu semper, nego; virtualiter, concedo. Hoc enim ipso quòd in homine animalitas et rationalitas sunt eadem formalitas virtualiter multiplex, secundùm unam virtualitatem negat convenientiam, quam dicit secundùm aliam : Ut enim sæpiùs diximus, distinctio virtualis, cùm æquivaleat actuali, idem facit, quod ista faceret, si adesset.

ARTICULUS TERTIUS.

De Veritate.

Celebris est divisio veritatis in formalem, et transcendentalem. Veritas transcendentalis est ipsa rei entitas, ut conformabilis intellectui. Nam sicut in coloribus visibilitas importat entitatem coloris ut attingibilem à potentia visiva; ita in entibus veritas transcendentalis significat quidditatem rerum ut attingibilem ab intellectu. Veritas verò formalis dicitur, Adæquatio cognitionis cum re cognita. Undè intellectus dicitur *verus*, quatenus concordat cum rebus cognitis, ita ut ea cognoscat esse id, quod sunt. Circa utramque veritatem tria quærimus. Primò in quo consistat veritas transcendentalis. Secundò in qua mentis operatione sit veritas formalis. Tertiò quænam sit prior, an veritas rerum; an veritas intellectûs.

Dico primò : Veritas transcendentalis est ipsa rerum entitas prout dicit ordinem ad intellectum (præcipuè divinum.)

Declaratur conclusio : Et in primis quòd veritas transcendentalis non sit aliquid distinctum ab ente, patet; hoc ipso enim quòd res est, verum est ipsam esse : undè non est vera per aliud, quàm per se ipsam. Quòd autem veritas transcendentalis sit entitas rei non præcisè, sed ut dicit ordinem ad intellectum, constat : Nam verum per se primò competit intellectui à quo derivatur ad res, ut probat D. Thomas 1 p., q. 16, a. 1. Quòd demum veritas attendatur principaliter per ordinem ad intellectum divinum, constat; Tum quia intellectus divinus est prima regula aliorum : Tum quia res dependent ab intellectu divino ut à sua mensura et principio. Undè, ut advertit D. Thomas, intantum dicuntur veræ, inquantum concordant cum ideis, quas habet divinus intellectus de ipsis : ut lapis dicitur verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundùm præcognitionem divini intellectûs.

Dico secundò : Veritas formalis propriè sumpta non est in prima mentis operatione, scilicèt apprehensione, sed in secunda solùm, scilicèt judicio affirmante vel negante. Ita D. Thomas 1 p., q. 16, a. 2, ubi notat, veritatem posse dupliciter esse in intellectu ; primò materialiter tanquam in re vera; secundò formaliter tanquam in cognoscente et exprimente ipsam veritatem. Primo modo veritas est in omni operatione intellectûs, imò in ipsis operationibus sensuum, inquantum scilicèt eorum cognitio conformatur rei cognitæ : Sed secundo modo veritas non est nisi in intellectu judicante.

Probatur conclusio : Veritas formaliter ut cognita est in ea

operatione, quæ cognoscit et exprimit conformitatem intellectûs cum re cognita : Sed sola secunda operatio, scilicet judicium, cognoscit et exprimit conformitatem intellectûs cum re cognita; ergò veritas ut cognita formaliter est solùm in illa operatione, quæ cognoscit hanc conformitatem. Minor verò probatur : Sola secunda mentis operatio judicat rem se habere sicut cognoscitur; ergò proprium ejus est cognoscere conformitatem rei cum intellectu, ipsamque exprimere per enunciationem, proindèque in ea solùm reperitur veritas vel falsitas formaliter sumpta.

Dico tertiò : Veritas intellectûs divini est prior, quàm veritas rerum : attamen veritas rerum est prior, quàm veritas intellectûs humani.

Probatur conclusio ratione D. Thomæ : Intellectus divinus est mensura entitatis et veritatis rerum, quæ dicuntur veræ, quatenus concordant divinæ cognitioni, divinisque ideis; ergò veritas est prius in intellectu divino, quàm in ipsis rebus naturalibus. At verò res naturales sunt mensura veritatis nostrorum conceptuum, qui intantum dicuntur veri, inquantum concordant cum ipsis rebus : Ut enim dicit Aristoteles, *Ex eo quòd res est, vel non est, propositio dicitur vera vel falsa;* ergò veritas rerum est prior, quàm veritas intellectûs nostri.

De falsitate nihil dicendum occurrit : cùm enim sit opposita veritati, facilè colligitur eam consistere in difformitate intellectûs et rei cognitæ; ita ut si res deficiat ab intellectu, à quo regulatur et originatur, dicatur *falsa :* v. g. si dum fabricatur moneta, deficiat à regulis monetæ, non servando materiam, quam intellectus principis præscripsit, dicitur *falsa moneta.* Et si quædam res naturales deficere possent ab idea, quam habet de ipsis intellectus divinus, dicerentur *falsæ res.* Undè peccata, quia non concordant ordini intellectûs divini, dicuntur *mendacia, et falsitates;* sicut bona opera, quia concordant intellectui divino et regulis ab eo præscriptis, dicuntur *veritates.* Si autem intellectus, à quo non dependent res, sed qui dependet à rebus, qualis est intellectus humanus, non concordat cum ipsis rebus, dicitur *falsus intellectus*, ut si judicet, Petrum ægrotare, quando non ægrotat; aut Antipodas non dari, qui tamen dantur.

ARTICULUS QUARTUS.

De Bonitate.

Bonitas definitur ab Aristotele, *Quam omnia appetunt.* Quæ definitio non sic accipienda est, ut nihil sit bonum, nisi

ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, quatenus appetitur, bonum est. Undè quia omnia appetunt *esse*, ideò ens dicitur bonum. Circa bonum tria quærimus. Primò quid sit. Secundò quotuplex sit. Tertiò quibus conveniat.

Dico primò : Bonum est ipsum ens, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem, præcipuè divinam. Ita definiunt omnes.

Et in primis quod bonum sit ipsum ens, patet : Nam quodlibet ens, inquantum est ens, est bonum; ideòque appetit suam conservationem. Deficit autem à bonitate, inquantum deficit à sua entitate. Quòd verò ens sit bonum, ut dicit conformitatem ad appetitum, constat : Quia bonum idem est ac appetibile, quod sine dubio importat respectum ad voluntatem. Sed quia divina voluntas est regula cæterarum, quæ intantum dicuntur bonæ, inquantum concordant cum divina, ideò ens dicitur bonum per ordinem ad voluntatem, præcipuè divinam.

Dico secundò : Bonum dividitur in transcendens, et morale. Declaratur : Ea enim quæ appetuntur, quatenus appetuntur præcisè, sunt bona transcendentaliter; quatenus verò appetuntur conformiter ad aliquam regulam, cui subjicitur voluntas appetentis, dicuntur bona moraliter. Undè bonum transcendentale, est ipsa rei entitas præcisè ut movere potest appetitum. At verò bonitas moralis est ipsa conformitas rei cum regulis morum, scilicèt lege æternâ, et rectâ ratione dictante quomodo, et quantum quælibet res sit appetenda, de qua in Morali dictum est.

Dividitur præthereà bonum in Utile, Honestum, et Delectabile. Ea enim quæ appetuntur à natura rationali, vel quæruntur, ut serviant alteri, sicut medicina sanitati; et hæc dicuntur, *utilia :* vel propter se ipsa; et hæc dicuntur, *honesta;* honestum enim est, quod propter se est appetibile à natura rationali, et rationabiliter appetente. Undè definitur ab Aristotele lib. 1 Rhet., cap. 9. *Quod cùm per se eligibile sit, laudabile est;* à Cicerone verò lib. 2, de finib. *Quod tale est ut detractâ omni utilitate, sine ullis præmiis fructibusque, per se ipsum possit jure laudari;* nempe præcisè quia decet, et congruit rationi ac legibus ab ea constitutis. Demum quatenus quietant appetitum per sui fruitionem, dicuntur *delectabilia;* nam delectatio est quies in bono possesso. Quia tamen appetitus irrationabiliter agens in quibusdam jucundè quiescit, quæ minimè honesta sunt, ideò delectabile latiùs patet quàm honestum.

Dico tertiò : Bonum convenit rebus in ordine ad existentiam. Undè res non dicuntur bonæ, nisi ut dicunt ordinem ad existendum : ideòque possibilia, præcisè ut possibilia, non sunt bona.

Probatur conclusio, quæ est communior inter auctores : Bonum enim est, quod perficit appetitum : Sed appetitus non perficitur à rebus, nisi quatenus possidentur et existunt; ergò res non sunt bonæ, nisi per ordinem ad existentiam. Major patet. Minor probatur, tum ratione, tum inductione. Ratione quidem, quia in hoc differt intellectus à voluntate, quòd intellectus trahat res ad se, ideòque abstrahit eas ab existentia quam habent in se ; at verò voluntas trahitur ad res ipsas, ideòque tendit in eas, ut in se existentes. Inductione etiam idem suadetur : Voluntas enim avari, v. g. non perficitur à divitiis nisi possessis et existentibus. Nec infirmus juvatur à sanitate, nisi quatenus eam realiter possidet; undè voluntas non amat sanitatem et divitias ut possibiles præcisè, sed ut acquirendas, ac proindè in ordine ad existentiam.

Confirmatur conclusio : Tum quia bonum habet rationem finis : Sed finis dicit ordinem ad existentiam, movet enim ad suî assecutionem, quæ assecutio non est sine existentia; ergò, etc. Tum etiam quia voluntas movet ad executionem ; intellectus verò movet solùm specificativè. Undè id, quod terminat intellectum, debet solùm esse specificatum ; sed id, quod movet et terminat voluntatem, debet cadere sub executionem, ac proindè dicere ordinem ad existentiam.

Circa malum, cùm sit oppositum bono, sequitur ipsum esse duplex, scilicet morale et transcendentale. Malum transcendentale est privatio entitatis debitæ, ut si oculus desit homini, si pes, si sanitas, si virtus, etc., hujusmodi privatio dicitur *malum transcendentale.* Malum verò morale consistit in deformitate ad regulas morum, ut si homo occidat innocentem, si rapiat aliena, hujusmodi actio est malum morale, quia discordat à regulis morum, scilicet rectâ ratione, tum divinâ tum humanâ. Utrùm autem illa deformitas sit respectus positivus, vel pura privatio, non est præsentis loci disputare, sed id ex professo discutitur à Theologis. Dividi prætereà potest malum in nocivum, quod opponitur utili; turpe, quod opponitur honesto; et dolorificum, quod opponitur delectabili; de quibus omnibus speciatim dicere non est necesse.

QUÆSTIO TERTIA.

De Ente spirituali scilicet Deo, Angelis et Anima separata.

Ad Metaphysicam pertinet de rebus spiritualibus disputare : Quia tamen Theologia in his rebus tota occupatur, ideo par-

ciùs hic attingi solent. Primum autem ens spirituale, à quo dependent omnia tum spiritualia, tum corporalia, est Deus, cujus ministri sunt Angeli, quos ideò Plato vocat *secundarias et diminutas divinitates.* Anima verò rationalis est imago Dei, et Angelorum post separationem à corpore socia. Undè in primo articulo agemus de existentia Dei : In secundo de divinis attributis : In tertio de Angelis : In quarto de anima separata.

ARTICULUS PRIMUS.

De Existentia Dei.

Deus est ens à seipso, à quo proindè cætera dependent et procedunt, et in quo consequenter reperitur tota essendi plenitudo, ut in primo fonte. Dari autem ejusmodi ens omnes nationes fatentur, dum ipsum adorant, invocant, et certis ritibus colunt, qui cultus dicitur *Religio.* Imò ipsa natura fundamentalem hanc veritatem inservit menti, quam ideò vocat Cicero, *Anticipationem naturæ, quia sine doctore, sine more, sine lege omnibus nota est.* Hanc tamen cognitionem quædam gentes immani stupiditate et feritate ad bruta declinantes in seipsis opprimunt; et in ipsis politioribus populis quidam impietate propriâ excæcati ita obruunt, ut sibi persuadeant non dari Deum impietatis ultorem, ne illum timere cogantur. Sed magnum divinitatis testimonium est, ut ejus notitia non nisi cum humanitate et virtute ab hominibus exuatur. Dubitari solùm potest, utrùm existentia Dei, ut mentibus nostris naturaliter indita est, sic rationibus quoque demonstrari possit, iisque ita efficacibus, ut convincant intellectum rectè dispositum.

Dico : Existentia Dei naturaliter demonstrari potest. Ita tenuêre famosiores antiquitatis Philosophi, et tenere debent omnes Catholici, cum dicat Apostolus, *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intelligi :* Et reprehendantur Sapient. 13. *Qui de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est; nec operibus attendentes cognoverunt quis esset artifex.*

Conclusio non aliâ viâ meliùs stabiliri potest, quàm tantisper atringendo demonstrationes, quæ naturali lumine haberi possunt de Dei existentia. Porro eæ reduci solent ad quinque capita, juxta quinque præcipua attributa, sub quibus Divinitas nobis innotescit. Hæc sunt, ratio primi motoris immobilis, ratio primæ causæ, ratio entis necessarii, item entis perfectissimi, et demum ratio supremi Mundi Gubernatoris. Si de-

monstremus esse in mundo naturam aliquam has quinque dotes obtinentem, res confecta est, tenetur demonstrata Divinitas : Imò si vel una ex iis probè stabiliatur, statim cæteræ consequentur : Neque enim esse potest primus motor immobilis, quin statim sit prima causa; nec prima causa, quin sit à se necessariò, etc. Age igitur hæc præclarissima rationis humanæ de Divinitate testimonia tantisper attingamus, quibus addemus aliquas confirmationes, ac postremò confutationem objectionum, quibus Athei conantur tam fulgida lumina obscurare.

§ I.

Demonstratur existentia Dei sub ratione primi Motoris immobilis.

Nemini dubium est, et nos et ea quæ circa nos sunt, mutationi obnoxia esse; id est, non uniformiter perseverare in suo *esse*, sed ab uno essendi modo ad alium transire. Ex hoc notissimo phænomeno, cui tota Physica incumbit, quodque unicum est omnium quæ in natura conspiciuntur, exploratissimum, hoc pacto erui potest existentia primi Motoris immobilis.

Datur in natura fons et principium omnium mutationum, quæ in rèbus cernuntur : Sed fons ille debet esse Primus Motor immobilis; ergò datur Primus Motor immobilis. Major est certa : Cùm enim videamus ad oculum mutationes illas procedere ab una re in aliam, ut ab anima procedit motus in manum, à manu in baculum, à baculo in lapidem, etc., necesse est istius ut ita dicam torrentis quo cuncta abripiuntur, exstare fontem et causam ; cùm etiam per se notum sit nihil fieri sine causa. Minor verò, in qua totum negotium positum est, duo dicit, fontem illum debere esse primum aliquod movens ; et præterea, primum illud movens debere esse immobile, quibus semel demonstratis, res omnino confecta censebitur.

Probatur ergò prima pars : In moventibus et motis, seu quod idem est, in mutantibus et mutatis, non potest procedi in infinitum ; ergò fons motûs et mutationis necessariò collocandus est in aliquo primo movente. Consequentia patet ex terminis; quippe illud in quo sistitur processus, est primum movens. Antecedens probatur tripliciter. Primò, in moventibus motis subtracto primo medium non movet ; Etenim non movet nisi quia movetur, id est quia supponit aliquid prius à quo motum sit : Atqui si procederetur in infinitum, omnia essent moventia mota, et nullum haberet simpliciter rationem primi moventis ; ergò nunquam movere possent ; ergò extra

totam collectionem moventium motorum oportet esse aliquid movens non motum ab alio, id est primum movens. Et certè si tota collectio sit mota ab alio, vitari nequit, quin, si nihil aliud sit præter collectionem, dicatur mota ab eo quod non est.

Secundò : Causa instrumentalis non movet nisi mota à principali, ut pote cùm de ejus ratione sit ut agat in virtute principalis : Sed si procedatur in infinitum in moventibus motis, omnia erunt instrumenta motûs, et nulla ejus principalis causa; ergò impossibile est ut procedatur in infinitum in moventibus motis, ita ut non assignetur extra illa aliquid per se movens principaliter. Declaratur minor : Etenim, id quod movet motum, se habet in motu ut instrumentum ejus à quo movetur ut moveat; ergò si omnia sint moventia mota, et nullum movens ab alio non motum, omnia erunt instrumenta, et nulla causa principalis.

Tertiò demum : Movens motum non se habet nisi ut medium, et ut canalis deferens motum, et magis ut mobile quàm ut movens; ergò vel assignandus erit fons motûs à quo primò derivet in illos quasi canales, et respectu cujus tota illa multitudo se habebit ut unum mobile; vel fatendum esse aliquod mobile quod movetur sine motore, et canalem qui fluat sine fonte in illum influente; quæ tam repugnant, quàm, ut vulgò aiunt, esse baculum sine extremis, et montem sine valle.

Dici tantùm posset, Aristotelem admittendo generationes ab æterno, debuisse admittere processum in infinitum in generantibus genitis.

Sed facilè respondetur, Aristotelis positionem nihil obstare ratiociniis jam factis; quippe quorum vis posita est, non in eo ut esse nequeant infinita generantia genita, et moventia mota; sed in eo ut præter illam multitudinem seu finitam seu infinitam moventium motorum oporteat esse aliquem fontem motûs, qui ab alio illum non accipiat, et huic multitudini communicet. Et certè si repugnat esse unum aut duo moventia mota, quin statim sit aliquid præter illa, à quo moveantur; à fortiori repugnat esse infinita moventia mota, nisi præter illa sit aliquid aliud à quo infinita illa multitudo constituatur in motu, exciteturque illud, ut ita dicam, commercium quod est in accipiendo et dando motum. Undè confugiendo ad infinita moventia mota Athei non vitant necessitatem primi motoris, sed magis commendant motûs ab eo derivati efficaciam, quod potuerit in infinita propagari.

Probatur verò secunda pars minoris principalis; nempe primum illum motorem debere esse immutabilem. Omne quod mutatur ab alio mutatur : Sed primus ille motor ab alio mutari nequit; ergò est prorsus immutabilis. Minor patet ex terminis : neque enim esset primus motor, si priorem suppone-

ret, à quo mutaretur. Major verò à nobis demonstrata fuit in fine Physicæ : Et præterea manifesta est tum experientiâ, quâ videmus mobilia quiescere, donec aliquid in eis motum excitet : Tum communi animi notione, quâ notum habemus, inter movens et mobile esse relationem et subjectionem, quatenus id quod mutatur dependere censetur à suo motore ; patet autem non esse relationem, dependentiam, ac subjectionem ejusdem ad seipsum : Tum demum ex ipsis fontibus mutationis ; Etenim per se subjectum mutationis est potentia privata actu ; at verò per se causa efficiens mutationis est actus. Patet autem quòd privatio actûs non potest esse per se actus et causa efficiens actûs, aliàs *non esse* efficeret *esse ;* ergò necessariò distingui debet movens à mobili, seu causa efficiens mutationis ab ejus subjecto.

Atque exindè confutata manet responsio quæ peti posset ex fontibus Scoti; nempe in eo quod mutatur posse esse virtutem mutationis causativam, ut in pipere est virtus causativa caloris : Ut ut enim se habeat hac in parte opinio Scoti, non enervat vim nostri argumenti ; quippe semper oportet illam virtutem esse reipsa distinctam à subjecto quod transmutat. Undè vel illa virtus, quæ supponitur primus fons mutationum, est etiam per se mutabilis vel non ; si non est mutabilis, jam tenemus id quod quærimus, nempe motorem immutabilem, solùmque discutiendum supererit, an illa virtus Primo-motrix immobilis sit accidens vel substantia, subsistens vel recepta, etc. Si autem illa virtus motrix sit rursus mutabilis, jam oportebit eam comparari ad aliam priorem ut subjectum transmutabile ad suum transmutativum.

Unicum effugium superesse potest Atheis adversùs efficacissimum hocce ratiocinium : Nempe illud quidem satis demonstrare inesse rebus fontem quendam aut naturam, ut vult Plinius ; aut elementa, ut vult Empedocles ; aut, quod proprium semper fuit Philosophorum Atheizantium perfugium, Atomos seu particulas infinitas in infinito spatio ab æterno et in æternum innatâ sibi vi agitatas.

Sed facilè excluduntur ab hoc effugio : In primis enim *natura* vacuum et inane nomen est, nisi determinetur ad aliquam primam naturam moventem immotam : Elementa verò, cùm ipsa mutationi ac generationi obnoxia sint, aliundeque constet ex jam dictis oportere primum fontem mutationum esse immutabilem, manifestè non possunt esse prima moventia. Porro atomi, præter quàm quod sunt magna fabula, etsi darentur, ad summum haberent rationem materiæ, ut lapides respectu domûs. Undè præterea oporteret addere causam effectricem ac moventem illam materiam : Ut meritò Tullius reprehenderit ineptum philosophandi modum Epicuri, qui cùm positis infinitis atomis immensam materiam quasi collegerit

ad fabricam mundi, causam efficientem præcipuam prætermisit.

Replicari posset, in Atomis duo esse, molem et gravitatem; quæ duo ita se habent invicem, ut moles quidem sit quasi materia patiens, gravitas verò quasi primum æternumque hujus materiæ principium movens.

Sed facilè confutatur : Etenim gratìs admissâ æternâ gravitate atomorum, hæc esse non posset primus fons omnium mutationum. Primò, quia cùm gravitas sit virtus inhærens substantiæ atomorum, non potest esse illis immutabilior, proindèque nec prima virtus movens immobilis. Secundò, quia cùm subjectum ex se nequeat se reducere in actum, oportet assignare causam, quæ ab æterno fecit ut substantia atomi quæ ex se est subjectum capax gravitatis, esset actu gravis. Tertiò demum, quia oportet primam virtutem motricem esse fontem omnium motuum, quos in mundo cernimus. Quis autem adeo desipiat, ut sibi persuadeat vitam, sensum, appetitum, rationem, libertatem, aliosque tam præclaros motûs quos in nobis experimur, oriri ex illa cæca, stupida, mortuaque gravitate? Furor est perfectò, furor, negato Deo vivo et vero, quem natura inspirat, ratio demonstrat, totus mundus prædicat, hæc portenta chimærarum loco ejus substituere, illisque absurdissimis principiis vitam, mentem, sapientiam, omnia bona accepta referre. At impiissimis hominibus hæc pœna debebatur, ut qui optimum patrem ac principem agnoscere recusant, tam vilibus primis principiis sese turpiter subjiciant.

§ II.

Demonstratur existentia Dei sub ratione primæ causæ, entis necessariis, entis perfectissimi, supremi Moderatoris universi.

Secunda demonstratio existentiæ Dei petita ex ratione primæ causæ hoc pacto confici potest. Manifestum est in rerum natura quædam effici, cùm antea non essent, id est accipere esse ab alio, nempe à sua causa effectrice. Etenim nobismet conscii sumus, nos non semper fuisse, sed ab aliquo præexistente accepisse esse; quod et idem meritò sentire possumus de aliis vilioribus animâ nostrâ, nempe tellure, aqua, igne, imò astris ipsis ac cœlis, quippe cùm hæc sint imperfectiora mente et ratione in nobis ab aliquibus annis exortâ et vigente. Atqui impossibile est omnia accepisse esse ab alio, ita ut nihil in mundo sit à se; ergo deveniendum est ad primam causam incausatam, quæque sit prima origo essendi. Major patet : Minor ita demonstratur. Quæ habent esse ab alio, non sunt nisi

sit illud aliud à quo habent esse : Sed si omnia sint ab alio, non est illud aliud à quo omnia dicuntur esse; ergò si omnia essent ab alio, reipsa nihil esset. Major nota est. Minor declaratur; etenim non est aliud ab omnibus; non enim diceres *omnia*, si aliud supponeres præter illa; ergò si omnia sunt ab alio, sunt ab eo quod non est; seu non est id à quo supponuntur esse.

Responderi solet nomine Atheorum ; omnia quidem divisivè sumpta esse ab alio, non tamen collectivè ; ut omnes homines singulatim sumptos esse quidem ab alio, ut Roboam à Salomone, Salomonem à Davide, Davidem à Jesse, Jesse ab Obed, et sic in infinitum procedendo versùs æternitatem; cæterùm ipsum genus humanum à nulla alia causa extra se positâ esse causatum, quia nunquam cœpit.

Sed hæc responsio puerile est effugium, ad quod antiqui illi Philosophi, etiam si qui Deum negavere, non recurrebant; quippe qui omnino persuasum habuere, necessariò admittendum esse in rebus aliquem primum essendi fontem. Primò, quia tota collectio entium ab alio, seu effectuum, est ejusdem rationis ac singula, nihilque illis addit quàm numerum : Patet autem quòd numerus effectuum non excludit causam, sed quantò magis multiplicantur effectus, tantò magis multiplicatur necessitas causæ; ergò si intelligi nequit unus effectus sine causa, ita nec à fortiori infinita collectio effectuum. Secundò, quod ex sui ratione dicit non esse, nunquam incipiet esse, nisi sit aliquid extra illud à quo esse accipiat : Sed ex sui ratione collectio entium ab alio dicit ex se non esse, non enim dicuntur ***entia ab alio***, nisi quia ex se non habent quo sint ; ergo supponit causam à qua acceperit esse. Tertiò, difficilius est esse per totam æternitatem quam per annum : Sed ea quæ sunt ab alio hoc anno, nunquam fuissent, nisi fuisset aliquid extra illa à quo accepere esse ; ergò à fortiori collectio entium ab alio esse non potuit per totam æternitatem, quin fuerit extra illam causa aliqua æterna dans illi non modò esse, sed etiam perennem illam essendi successionem. Sicque luce clarius demonstratum manet admittendam esse causam essendi æternam, à qua sint quæ sunt ab alio. Quod ratiocinium duobus verbis complexus est Propheta regius; *Scitote*, inquit, *quoniam Dominus ipse est Deus; ipse fecit nos et non ipsi nos*. Quasi diceret, ut nos nobis *esse* non dedimus, ita nec ullus unquam hominum : Undè quærendus est aliquis generis nostri Dominus, cui acceptum *esse* et nos et quicunque fuere homines, debeamus : Quique ob id sit Deus noster.

Tertia Demonstratio petita ex dote entis necessarii sic breviter conficitur. Impossibile est ut omnia sint contingentia, cùm enim contingens sit quod possibile est non esse, possibile esset nihil fuisse, imò nihil esse potuisset, quia quod possibile

est esse, non potest sibi dare esse ; ergò oportet dari in natura immobilem essendi basim, cui necessariò competat esse : Imò quæ sit ipsum *esse* subsistens; non enim ei necessariò et à se competeret esse, si esset solum subjectum essendi et non ipsum *esse*, quia omnis essendi potentia ab alio existente in actu debet habere esse.

Antiqui Athei videntur ad id respondisse, necessariam illam æternamque essendi basim non aliam esse quàm materiam. Verùm cùm materia non sit nisi essendi potentia, saltem formaliter inquantum est materia; nisi corresponderet æternæ materiæ æterna quoque causa efficiens ac dans illi *esse*, non esset ab æterno nisi æterna quædam essendi privatio. Undè hac in parte peccarunt apertissimè contra prima Philosophiæ fundamenta materiam sine causa effectrice sibi proportionata inducentes.

Quarta Demonstratio petita ex ente infinitè perfecto ita proponi potest. Cùm in rebus aliæ aliis perfectiores sint in essendo, ut animalia plantis, homines animalibus, oportet rem omnium perfectissimam dari, aliàs fieret processus in infinitum in perfectione essendi; imò sic daretur infinita res perfecta, quamvis ad eam numerando perveniri non posset. Sed res illa perfectissima est Deus, quippe id sibi volunt omnes qui *Deum* nominant; ergò datur Deus. Et confirmatur : Etenim cùm ea quæ possunt esse non sint possibilia nisi quatenus continentur in existentibus, res perfectissima omnium non est aliquid merè possibile, sed necessariò debet esse existens.

Neque dicas, rem perfectissimam non esse aliquam unam, sed totam rerum summam : Etenim quia in ipsa summa una res est perfectior aliâ, oportet ut gradatio perveniat ad unam in summa perfectissimam.

Quinta demum eaque illustrissima demonstratio petitur ex ratione supremi gubernatoris. Hæc dos præcipua est Divinitatis adeò ut cæteris concessis, illâ solâ negatâ, negetur Deus. Quapropter Athei censeri debent illi omnes, qui etsi admittant primum fontem motûs, primam causam, ens necessarium ac perfectissimum, negant tamen illud esse intellectu præditum ac regere naturam, ut Epicurei, et ex Antiquis naturalistis non pauci. Cæterùm ut hæc demonstratio magni momenti est, ita non tam humano ratiocinio, quàm publico totius naturæ testimonio constat. Quippe per se notum est, iis effectibus præesse summam perfectamque rationem moderatricem, in quibus relucent omnes agentis perfectissimè intelligentis ac sapientissimè universa disponentis characteres; Aliàs enim, quod absurdum est, tribueretur effectibus causa, à qua se totis abhorrent, et denegaretur illa connata ac germana, quam se totis exigunt : Atqui in dispositione mundi ac effectibus naturæ relucent omnes agentis propter finem characteres; ergò mun-

do et naturæ præsidet causa agens propter finem, id est sapientissima et intelligentissima. Minor, in qua sola est difficultas, fuit à nobis satis luculenter demonstrata in Physica agendo de causa finali, ut nihil necesse sit jam satis inculcata repetere. Vide ibi dicta.

§ III.

Adduntur quædam confirmationes, solvunturque objectiones atheorum.

Præter has quinque illustres demonstrationes, existentia Dei potest aliis rationibus confirmari; sed quas brevitatis causa indicasse sufficiat.

Prima petitur ex consensu omnium ætatum ac nationum mundi ac veluti communi conspiratione in agnoscenda colendaque Divinitate. Ecquæ enim tanta vis colligavit tot homines, tam in aliis dissentientes, in hac sententia, coegitque etiam sapientissimos et independentiæ avidissimos, ut Divinitatis dominium sponte, constanter, lætique agnoscerent, si totum chimæricum esset? Planè ea alia non fuit, quàm ipsius Auctoris naturæ Dei, qui suî notionem omnibus inseruit, ut totius vitæ rationalis præcipuum fundamentum.

Secunda peti potest ex ipsa anima nostra, quam sentimus ratione, sensu, libertateque præditam esse, divinumque aliquid respirare, ac corporibus naturaliter præeminere, imò dum illis jungitur, præsidere ac dominari, nec tamen prorsus independentem esse, sed alicui subjici, qui et eam effecerit, et corpori alligarit, et legibus quibusdam astrinxerit, etc. Quis igitur est auctor hujus animæ? Quis eam corpori huic mortali præfecit? Quis alligavit? Quis etiam repugnantem coercet? Quis ei corpus aptavit? Quis subjecit? Quis utrique utriusque tantum amorem inspiravit? An agens irrationale ac corporeum? At ipsa naturaliter præeminet corporibus, repugnatque irrationale rationali essendi, vivendique, atque omnium perfectionum principium esse. Agnoscamus igitur Patrem illum spirituum, et rationis fontem, eumque non mortuum ac irrationalem, sed perfectissimè vivum ac intelligentem.

Tertia repeti potest ex analogia mundi cum homine. Quippe sapientissimè celebrarunt Antiqui, hominem esse mundi quoddam compendium. Ut igitur anima præest corpori, et ratione suâ illud regit; ita par est æstimare totam hanc molem corporum in unum universum ut plura membra in unum corpus adunatam subesse alicui universali rationi: Neque enim ratio nostra regens corpus tot tamque insignibus indiciis se prodit extrinsecùs, ac ratio illa suprema regens mundum. Quippe nimium felices sumus, si in componendis nostris negotio-

lis, mundi naturæque ordinem vel à longè possimus imitari.

Quarta demum, ne plura accumulem, repeti potest ex illis ipsis, qui Deum ignorant aut negant. Quippe primi sunt homines stupidi, ac tantùm non belluini: Nam inter omnes politiores populos Divinitatis notitia et cultus semper floruere. Secundi verò sunt homines aut atrabiliosi et quodam furoris œstro correpti, qui immanem hanc impietatem ut non vulgaris ingenii audaciam affectant; Aut facinorosi ac perditissimæ consciêntiæ, qui ut omne humanum divinumque jus liberiùs violent, exstirpatis cæteris æqui ac boni columinibus, hoc postremum totius bonæ vitæ fundamentum in corde suo subvertere nituntur; Aut scioli quidam reipsa inepti, sed usque ad insaniam superbi ac præfidentes, quibus heroicum quoddam facinus videtur certissima quæque audacissimè pernegare; Aut voluptuosi ac vitæ mollitie perditi, quorum mens sepulta in carne et sanguine nihil divinum potest sapere; Aut demum scurræ ac ridiculi nebulones, nullius frugi, nullius nisi ad malignas nugas ingenii, toti ad seria et optima quæque facetiis corrumpenda geniti. Ex hac hominum colluvie, ex his humani generis opprobriis emergunt Athei: Qui omnes sublato negatoque Deo, malignè exultant, ut de quodam egregio facinore, instar seditiosorum civium optimo principe ac reipublicæ parente obtruncato.

His omnibus addi possent illustres confirmationes ex ordine gratiæ petitæ. Sed hoc genus argumenti totum Theologicum est, à quo proinde libenter abstinemus quippe cùm ad veritatem tam apertam demonstrandam ea pauca quæ de fontibus naturæ deprompsimus, sint sufficientissima. Nunc ad objectiones pergamus. Quamquam infirmæ admodum sunt; quæque nullam aliam vim habent, quàm vel in audacia proponentium qui ut suas fabulas confidentissimè divendunt, ita quidquid suæ perfidiæ adversatur, pertinacissimè inficiantur; vel certè in imbecillitate audientium, qui innatâ quadam cordis humani improbitate, cùm in veris ac optimis dogmatibus non nisi multis argumentorum arietationibus defigi valeant, minimo probabilitatis flatu in prærupta falsitatum ac malignarum opinionum facilè abripiuntur. Sed ut ut se habent hæ objectiones, referendæ nobis sunt ac refutandæ.

Igitur objici potest primò: Res tanti momenti, ut est Deus, non debet induci in rerum natura sine gravissimo fundamento: Malè enim consuleretur libertati hominum, si tantus tamque timendus Dominus eorum cervicibus gratis imponeretur. Atqui rationes quæ Deum probant, esto sint efficaces, non tamen omnino convincentes sunt, quippe videntur solvi posse; ergò non videtur admittendus.

Secundò; si exstaret Deus summè bonus, nihil malè fieret; non enim summè bonus est qui mala impedire non vult, aut

non potest : Atqui plurima mala fiunt; ergò non datur Deus summè bonus.

Tertiò; nemo prudens patitur sibi à subditis irrogari injuriam, si prohibere possit : Sed ab impiis et blasphemis videmus impunè irrogari injuriam Deo; ergò videtur non existere Deus qui illos coercere possit.

Quartò; videmus res humanas pessimè administrari; malos prosperè agere, bonos opprimi, seductores et hypocritas suum virus latè diffundere, simplices et veraces contemni, etc, ergò videtur non esse Deus, qui hæc curet.

Quintò; si esset Deus, curaret utique homines, neque proinde sineret eos tot ærumnis miserè confici; ergò nullus esse videtur.

Sextò; verus Deus vero suo cultui provideret, ac proindè tot religiones erroneas non permitteret. Atqui innumeræ sunt inter se pugnantes, ac genus humanum miserum in modum discerpentes; ergò aut Deus non est, aut certè homines non curat.

Hæ similisque furfuris argumentationes sunt quas Athei jactare solent ut invictas demonstrationes. At quis sanæ mentis non videt puerilia ratiocinia esse, quæque comparatione gravissimarum rationum quibus stabilitur existentia Divinitatis nullius prorsus momenti habeantur. Atque ut in singulis, quàm facilè confutari possint, ostendamus :

Respondeo ad primam, in primis nullam veritatem, etiam earum quibus homines maximè confidunt, tot tamque validis argumentis stabiliri, ac divinitatis existentiam. Sed nihil mirum, Atheos eorum vim minimè sentire; quippe qui nihil magis cordi habent, quàm ut ab oculis amoliantur motiva quibus ad Deum reduci possent; cùm è contra toti sint in exaggerandis iis quæ suæ perfidiæ tantisper favent. Addo tamen præterea hominem bonum ac minimè protervum, etsi essent, minùs quàm sunt, valida, debere iis libenter acquiescere, qui Deus non est aliquid grave et onerosum, ut illi ineptè calumniantur, sed optima ac convenientissima res quæ cogitari ac optari possit, proindeque digna quam omnes boni cupiant existere. Sed radix totius mali est, quòd Athei, cùm sint pessimi, optimi principis potestatem ac censuram reformidant, ut rei judicem quantumvis bonum; Atque idcircò nullum non moliuntur lapidem ut illum recusent. Quàm meliùs foret, ut omnes boni esse satageremus, atque tales in quibus nemo bonus quidquam valeret reprehendere! Planè tunc sentiremus Deum non esse formidabilem Dominum; quem nobis expediat non esse, sed magis optimum patrem, quem totis votis nobis præesse cupiamus. Qui sunt hujusmodi, facilè agnoscunt quàm validis argumentis stabilita sit Dei existentia.

Respondeo ad secundum, Decere summum bonum, ut ea mala non impediat, ex quibus majora bona redundant. Undè nihil mirum, si Deus licèt optimus non omnia mala tollat, ne majora bona impediat : Præcipuè quia ita fert conditio rerum ob originale nihilum.

Respondeo ad tertium, Dei sapientiam decere ut unumquodque regat juxta suam conditionem. Cùm igitur homo ex naturæ suæ conditione sit liber libertate defectivâ, oportuit ut tantisper sibi permitteretur, suaque frueretur libertate, etiam si illâ esset aliquando abusurus in contemptum Dei. Non enim contemptus ille nocet Deo : sed magis suo tempore punitus ejus justitiam commendabit.

Ad quartum respondeo, res humanas plerumque malè administrari, quia administrantur ratione humanâ, quæ plerumque deficit ; sed corrigetur suo tempore à ratione divina. Neque interim præjudicium fit bonis, quia injuriæ ipsæ transeunt illis in illustrem materiam virtutis. Undè non sunt jacturæ, sed semina copiosâ messe suo tempore compensanda.

Ad quintum respondeo, admodùm ingratum esse, qui videre nolit quanta bona hominibus largita sit divina benignitas. Quòd si quibusdam malis permixta sint, ea ferè omnia proficiscuntur ex malignitate hominum divinis benificiis ac suâ libertate abutentium ad sese mutuò devorandum ac divexandum. Sed ecce Epicuræos in hac parte sibi egregiè contradicentes : Quippe ex una parte celebrant miserias humanas ad eliminandam Divinitatis providentiam ; cùm aliundè jactitent nemini malè esse, nisi propter suam insipientiam, naturamque nobis bonorum plusquam satis semper tribuere ad benè beatèque vivendum.

Ad sextum respondeo Deum satis providisse cultui suo, tum per lumen naturale, quod nos Dei agnoscendi amandique continuò admonet ; tum per specialem instructionem, quam primis parentibus commisit posteritati tradendam, atque identidem collapsam restauravit. Sed hominum socordia et malitia in causa est tot errorum utrumque lumen exstinguentium, quatenus alii quidem seducere gestiunt, alii verò seduci. Quam pruriginem, ut docet Theologia et confirmat experientia, malus quidam genius inflammat. Undè ex eo argumento nihil quidem adversùs Dei providentiam colligi debet, sed tantùm conjectandi locus datur, genus humanum scelere quodam in omnes vulgato iram Dei potuisse provocare, atque idcirco propriæ nequitiæ ac malorum geniorum potestati esse permissum. Sed hac de re plus quàm satis.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Attributis Dei, ac potissimùm Deo creatore.

Demonstratâ Dei existentiâ ac positâ communi illâ Divinitatis notione, quâ omnes intelligunt nomine *Dei* Ens à se, quod iis omnibus quæ sunt, est ut fons et principium essendi, facilè deduci possunt ejus attributa : Atque ut rem, quam pro merito expendunt Theologi, tantisper solùm, et ut aiunt, crassâ Minervâ delibemus,

In primis, cùm tantopere celebraverimus actum et potentiam ut constitutiva entis, sequitur manifestè Deum esse actum purissimum, plenissimamque essendi actualitatem nullâ potentialitate dilutam. Quippe cùm in compositis ex actu et potentia essendi, oporteat potentiam reductam fuisse ad actum essendi ab aliquo existente in actu; non enim ex seipsa reducta esse potest, cùm magis ex seipsa dicat privationem actûs cum capacitate illum ab alio recipiendi; ergò primum essendi principium, scilicet Deus, non potest esse per constitutionem potentlæ et actûs, sed per omnimodam actualitatem.

Secundò sequitur Deum esse unicum et infinitum : Quia actus non finitur et multiplicatur nisi per potentiam, in qua recipitur, ut suprà ostensum est; ergò si *esse* divinum est actus irreceptus, erit unicus et infinitus.

Tertiò sequitur Deum esse immutabilem : Omnis enim mutatio supponit potentiam ad terminum mutationis, et etiam supponit causam mutantem et moventem : Deus autem nec est in potentia ad aliquid, nec subjacet causæ à qua moveri possit.

Quartò sequitur Deum esse æternum : Quia æternitas est mensura entis omni ex parte immutabilis.

Quintò sequitur Deum esse immaterialem et spiritualem : Est enim actus purus, ac proindè omnis materialitatis expers.

Sextò sequitur Deum esse intellectu et voluntate præditum : Quia istæ perfectiones cenveniunt substantiis spiritualibus; ergò sicut Deus est maximè spiritualis, ita et maximè intellectualis.

Sequitur septimò Deum esse libertate præditum, proindeque omnia liberè producere : Quia libertas est proprietas voluntatis.

Sequitur octavò Deum esse summè bonum : Quia continet in se plenitudinem omnium perfectionum, quas communicat creaturis.

Sequitur nonò Deum esse omnipotentem : Quia cum contineat totam essendi plenitudinem, omnia potest intra lineam entis. Non potest tamen contradictoria, quia contradictio destruit ens.

Sequitur decimò Deum esse immensum, et ubique præsentem, ac omnia cognoscentem : Cùm enim sit omnium causa, necesse est, ut ubique sit præsens, et omnia cognoscat, sicut peritus artifex cognoscit sua artefacta. Verùm iis leviter delibatis, solùm tantisper dicendum de emanatione rerum à Deo : Quippe de qua identidem mentio nobis incidit in decursu Philosophiæ.

Igitur cùm omnes, qui Deum agnovere, illum semper habuerint ut omnium aliorum causam et Dominum, non omnes tamen eodem modo intellexere hanc rerum à Deo emanationem. Quippe alii cùm non satis caperent immensam Dei potestatem, putavere huic emanationi præsupponendam esse materiam, quam proindè æternam habuere, et ex quâ Deus cuncta conficeret : Alii verò è contra non modò Deo, sed etiam aliis rebus potestatem attribuere producendi aliquid ex nihilo. Ut utrumque confutetur,

Dico primò : Deus creavit omnia, etiam materiam primam. Conclusio est de fide.

Probatur ratione D. Thomæ. Causa universalis entis debet producere omnia, quæ sunt sub linea entis participati : Sed Deus est causa universalissima entis; ergò debet causare omnia, quæ sunt sub linea entis. Atqui materia prima comprehenditur sub linea entis, est enim potentia ad essendum, ergò non solùm omnia alia, sed etiam materia prima est causata à Deo.

Confirmatur : Tum quia Deus est universalior causa, quàm cætera entia ab ipso producta; ergò debet minus præsupponere, quàm ipsa. Atqui cætera entia solùm præsupponunt materiam primam; ex qua suos effectus producunt; ergò Deus non debet illam supponere. Tum quia Deus producit entia immaterialia, ut Angelos, qui non producuntur ex aliqua materia, sed ex nihilo; ergò potest educere suos effectus de nihilo, ac proinde causare totum id, quod est in rebus, etiam materiam primam.

Dico secundò : Nulla creatura potest creare per modum causæ principalis. Ita D. Thomas 1 part., quæst. 45., art. 5.

Probatur conclusio ejus ratione : Nulla creatura potest respicere ens sub universalissima ratione entis : Atqui causa creans debet respicere ens sub universalissima ratione entis; ergò nulla creatura potest creare. Minor constat : Nam causa creans nihil supponit de ente; ergò debet respicere universalissimam rationem entis comprehendentem omnes essendi modos. Major verò declaratur : Etenim ens sub universalissima ratione entis est effectus proprius Dei; oportet enim universalissimæ causæ assignare universalissimum effectum.

Dico tertiò : Creatura non potest esse instrumentum physi-

cum ad creationem. Ita expressè D. Thomas 1 part., quæst., 45. art. 5.

Probatur conclusio ratione D. Thomæ : Intantum aliqua causa cooperatur instrumentaliter alteri, inquantum per aliquam actionem sibi propriam attingit subjectum, circa quod operatur causa principalis : Atqui nulla creatura potest habere actionem attingentem subjectum ipsius creationis; ergo non potest instrumentaliter creare. Minor constat; quia creatio non supponit subjectum. Major verò declaratur : Si enim instrumentum non ageret per actionem sibi propriam circa tale subjectum, non posset dici instrumentum, sed tantùm medium.

Confirmatur utraque conclusio. Nulla virtus eductiva est ullo modo creativa, ut patet ex terminis; creativum enim est quod agit ex nihilo, eductivum verò quod agit ex præsupposito subjecto : Atqui omnis virtus recepta in creatura est eductiva. ergò nullo modo est creativa. Declaratur minor ex D. Thoma, part. qu. 45. a. 5., ad., 1. Cùm enim omnis virtus quæ est in creatura sit participata ab aliquo subjecto, nihil ampliùs facere potest, nisi ut subjectum aliquid participet : Atqui facere ut subjectum aliquid participet, est educere; ergò, etc.

Objicies primò, ex Augustino tractatu 72 in Joannem, *Majus opus est ut ex impio justus fiat, quàm creare cœlum et terram* : Sed creatura potest esse instrumentum physicum justificationis impii; ergò et creationis. Secundò ad creationem non requiritur virtus infinita; ergò sufficere potest virtus creata. Probatur antecedens : Effectus creationis est finitus; ergò non exigit virtutem infinitam.

Respondeo ad primum cum D. Thoma 1, 2, quæst. 113, art. 9, distinguendo majorem : Justificatio est majus opus quàm creatio, quantùm ad substantiam operis, concedo; quantùm ad modum productionis, nego. Quamvis enim gratia, per quam justificamur, sit dignissima creaturarum, quia tamen fit ex præsupposito subjecto, quantùm ad modum fiendi non est tantùm opus, nec requirit tantam virtutem, quantam exigit productio minimæ creaturæ ex nihilo.

Ad secundum nego antecedens. Ad probationem, distinguo antecedens : Effectus creationis est finitus, materialiter et entitativè, concedo; formaliter et in ratione effectûs, nego. Quamvis enim res creata sit finita, v. g. musca; attamen cùm fiat per creationem, debet terminare virtutem respicientem ens sub universalissima ratione entis, ideoque infinitam : Undè etiam musca sub ratione entis creati est effectus exigens virtutem infinitam. Adde prætereà ex D. Thoma 1 part., qu. 45, art. 5. ad 3. « Quod si tantò major virtus requiritur in agente, « quantò potentia est magis remota ab actu, oportet quòd virtus « agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, « sit infinita, quia nulla est proportio nullius potentiæ ad ali-

« quam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, « sicut non entis ad ens. » Undè effectus creationis ex modo fiendi est infinitus.

ARTICULUS TERTIUS.

De Angelis.

Angelos vocat Dionysius, *Mundissima divinitatis specula*, eo quòd in illis divinæ cognitionis claritas, ut solis fulgor in speculo resplendeat. Nulla ferè natio est, quæ non noverit Angelos, quamvis cæca gentilitas eos cum Deis confunderet, Deosque vocaret, ex quo Idololatria pullulavit, quæ adorabat simulacra malis Angelis dicata. Circa Angelos disputant Theologi; Metaphysicus verò solùm quædam faciliora prælibat, scilicet an dentur, quomodo intelligant, et invicem loquantur, et ad corpora se habeant. Pro quorum explicatione,

Dico primò : Dantur in Universo substantiæ incorporeæ, quæ dicuntur *Angeli*. Conclusio est contra quosdam Antiquos, qui vel negabant dari spiritus, ut Sadducæi et Epicuræi, vel dicebant omnem spiritum esse receptum in corpore, excepto Deo. Undè dabant corpora etiam Angelis quamvis subtiliora. Pro qua sententia referuntur quidam ex sacris Ecclesiæ Doctoribus.

Probatur tamen conclusio, quæ modò est doctrina Ecclesiæ : Omne agens intendit perfectè assimilare sibi effectum suum quantùm ejus conditio patitur : Sed mundus non assimilaretur perfectè Deo, nisi darentur Angeli ; ergò dantur. Major patet, præcipuè de Deo, qui condidit mundum, ut in illo repræsentaretur. Minor verò probatur : Tunc opus censetur perfectè simile agenti, quando imitatur ipsum secundùm id, per quod agit : Sed Deus causat mundum per modum agentis intellectualis et incorporei ; ergò debent dari in mundo creaturæ incorporeæ et intellectuales, quæ repræsentent Deum quantùm ad spiritualitatem et incorporeitatem omnimodam.

Si verò dicas dari animam rationalem, quæ hanc Dei spiritualitatem satis repræsentat ; contrà instatur : Nam anima rationalis est solùm imperfectè incorporea et spiritualis, siquidem emendicat cognitionem intellectivam à sensibus, et est capax informandi corpus ; ergò præter ipsam dari debent in mundo substantiæ perfectè spirituales et intellectuales. Probatur consequentia ; Ut enim acutè ait Cajetanus, natura est magis sollicita de rebus perfectis, quàm de imperfectis. Undè si produxit substantiam spiritualem imperfectam, à fortiori debuit producere aliquam perfectè spiritualem.

Confirmatur : Tum quia cùm videamus esse res purè corporeas, ut arbores; et alias partim corporeas, partim spirituales, ut homines, debent etiam dari res purè spirituales, scilicet Angeli. Tum quia plures Angelorum effectus legimus in historiis ; constat enim homines correptos fuisse ab hujusmodi spiritibus, ita ut per aëra rotarentur ; linguis, quas nunquam didicerant, loquerentur ; res absentes manifestarent, etc., quæ omnia fieri non possunt à spiritibus illis separatis, qui dominantur corporibus ; ergò dantur hujusmodi spiritus incorporei.

Dico secundò : Angeli intelligunt per species à Deo infusas, in quibus res omnes naturales clarissimè cognoscunt. Undè non discurrunt, sed in illis speciebus omnem veritatem, cujus sunt capaces intuentur. Loquuntur verò invicem per directionem conceptuum, inquantùm scilicet unus Angelus vult cogitationem suam innotescere alteri : hoc ipso enim dat ei jus in suum secretum, sicque fit ut talis cogitatio incipiat relucere in ejus speciebus.

Prima pars patet : Cùm enim non habeant sensus corporeos, quibus colligant species rerum, sicut anima rationalis, necesse est ut illas recipiant ab eo, sub quo immediatè collocantur, et à quo immediatè receperunt intellectum suum, proindeque species intelligibiles, quibus perficitur.

Secunda verò sequitur ex prima : Si enim recipiat species à Deo, in quibus vident veritatem, non indigent inquirere illam per discursum, sicut homo, qui ex rebus notis infert ignotas.

Tertia tandem pars ex eo colligitur, quòd inter Angelos debeat dari communicatio cogitationis, sicut et inter homines, aliàs non possent invicem conversari, nec proindè societatem instituere. Non apparet autem alius modus expeditior communicandi conceptus inter substantias purè spirituales, nisi per directionem voluntatis, quatenus unus Angelus vult suam cogitationem innotescere alteri, sicque dat illi veluti jus in sua secreta.

Dico tertiò : Angeli præsunt corporibus omnibus, sibique formare possunt corpora aërea, in quibus licèt non exerceant opera vitæ, attamen omnia, quæ rebus vitalibus competunt, exercere possunt secundùm apparentiam.

Prima pars probatur. Cùm enim mundus sit ordinatissimus, oportet ut inferiora obediant superioribus; undè sicut corpus animatum subjacet animæ, à qua movetur, ita omne corpus subjacet Angelis tanquam sublimioribus spiritibus, ut ab illis possit moveri, prout ipsis placuerit. Nec subjacent modò Angelis corpora, sed etiam ob eandem, quam diximus, rationem gubernantur ab illis. Undè Augustinus lib. 83 qq. dicit *quòd unaquæque res visibilis in hoc mundo habet Angelicam*

potestatem sibi præpositam. Et Gregorius 4, dialog. quòd in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.

Secunda verò pars constat ex Scripturis et Historiis, sequiturque ex præcedenti; si enim Angelus præest corporibus, quid obstat quominùs aërem, v. g. possit movere, addensare, figurare, et ad nutum formare?

Tertia verò pars ex eo constat, quòd opera vitæ necessariò exigunt formam vitalem : Angeli autem non possunt esse formæ vitales corporum; undè nequeunt exercere opera vitæ, nisi secundùm apparentiam; juxta illud Raphaëlis ad Tobiam, ***Videbar vobiscum manducare, et bibere : sed ego cibo invisibili, et potu qui ab hominibus videri non potest, utor.***

ARTICULUS QUARTUS.

De Anima separata.

Cùm anima rationalis sit immortalis, et corpori suo superstes, necesse est illam duplicem habere statum, conjunctionis scilicet cum corpore, et separationis ab illo. De primo statu agit Physicus; de secundo verò agere pertinet ad Metaphysicum. Cæterùm quamvis de illo statu plura fides doceat, pauca tamen ratio investigare potest, quæ, ut explicentur unicà conclusione,

Dico primò : Anima separata retinet intellectum et voluntatem. Secundò, non tamen potest intelligere per solas species, quas secum tulit ex hac vita; Tertiò, sed intelligit per species à Deo sibi infusas. Quartò, et illæ species infusæ complent eas, quas secum detulit ex hac vita, ita ut quantò plura noverit in hac vita, tantò etiam plura cognoscat in altera. Quintò, in illis verò speciebus cognoscit etiam singularia, quæ gessit, dum viveret (undè Lucæ 16, dives Epulo recordabatur fratrum suorum in inferno), cognoscit etiam Angelos. Sextò demum, non tamen cognoscit quæ aguntur in hoc mundo, saltem naturaliter, sed tantùm si Deus voluerit revelare. Tota conclusio desumpta est ex D. Thoma 1 part., quæst. 89.

Probatur prima pars : Quia intellectus et voluntas non dependent à corpore, sunt enim potentiæ spirituales; ergò remanent sine corpore in anima separata. Cæteræ tamen potentiæ communes brutis non manent in anima separata, nisi radicaliter, quia subjectantur in composito et organis corporeis.

Probatur secunda pars : Quia species, quas anima habet in hac vita, dependent à phantasmatibus, ita ut nihil repræsen-

tent nisi per conversionem ad phantasmata : Undè quantumvis docti nihil possunt intelligere turbatâ imaginatione; ergò tales species non sufficiunt animæ separatæ ad cognoscendum, cùm in ea non sit imaginatio.

Probatur etiam tertia pars : Nam anima separata ingreditur conditionem Angelorum, sicut anima conjuncta corpori ingreditur conditionem animalium; ergò sicut anima conjuncta corpori acquirit species per sensus sicut et animalia ; ita quoque separata à corpore debet acquirere species à Deo, sicut Angeli.

Probatur quarta pars : Deus debet perficere unumquodque juxta suam conditionem ; ergò naturaliter loquendo infundit animæ separatæ species repræsentantes ea, quæ gessit in hac vita, et quæ ad ipsam pertinuerunt, et etiam substantias separatas, scilicet Angelos, cum quibus conversari debet in altera vita : Per quod etiam patet quinta pars.

Demum probatur sexta pars : Quia species illæ solùm repræsentant ea, quæ scire debet anima ; illa verò, quæ geruntur in hoc sæculo non pertinent ampliùs ad animam separatam, quæ est extra hoc sæculum. Attamen species angelicæ repræsentant ea, quæ geruntur in hoc mundo, quia naturaliter Angeli sunt Ministri Dei ad gubernationem mundi : Undè scire debent ea, quæ geruntur in hoc mundo, utpotè ad illorum ministerium pertinentia, quod non competit animæ separatæ.

QUÆSTIO QUARTA.

De Deo præmotore : Seu, de influxu causæ primæ in causas secundas.

Cum superiùs dictum sit de Deo creatore deque nobilioribus substantiis ab eo immediatè productis, in quibus ejus imago luculentiùs expressa relucet, nunc dicendum de modo, quo influit in causas à se productas, maximè in voluntatem substantiarum spiritualium; quam cùm apud omnes constet, non modò à Deo moveri, sed etiam præveniri (licet de modo quo prævenitur sit controversia) ideò quæstionem hanc meritò inscribimus, *De Deo Præmotore*. Ut verò celeberrima his temporibus difficultas accuratiùs expendatur, et ea quæ veritati lucem aut robur afferre possunt, clarè et distinctè tradantur, rem omnem octo articulis ita comprehendemus, ut nos, quantùm fieri poterit, intra proprias, id est naturalis ordinis, metas contineamus, remissis iis, quæ ad supernaturalem gratiæ ordinem spectant ad Theologos. In primo igitur articulo statum

quæstionis et sententias referemus. In secundo terminos, quorum frequens est in hac difficultate usus, explicabimus. In tertio quæremus, possitne absolutè Deus causas secundas physicè præmovere. In quarto utrum de facto præmoveat et applicet; ubi sententiam D. Thomæ omni argumentorum genere stabiliemus. In quinto, quomodo Deus moveat voluntatem quantùm ad actum peccati. In sexto solventur Adversariorùm objectiones. In septimo explicabitur concordia libertatis cum divina præmotione. In octavo demum ostendetur sententiam Thomistarum circa Dei motionem omnium remotissimam esse à sententia hæreticorum; Imò è diametro eis oppositam esse, eorumque sacrilega fundamenta radicitùs exstirpare.

ARTICULUS PRIMUS.

Aperitur status quæstionis, et auctorum sententiæ referuntur.

Causas secundas egere Dei influxu ad agendum nemo negare potest, cùm ipsa Scriptura expressè dicat, Deum operari in omnibus; et effectus tum naturæ, tum voluntatis ipsi attribuat: Ut Job 10. *Manus tuæ, Domine, fecerunt me :* Et Isaïæ 26. *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine :* Et ipse Deus in alio Propheta, *Faciam*, inquit, *ut in præceptis meis ambuletis :* Et demum D. Paulus 1, ad Corinth. 12, de Deo: *Omnia*, inquit, *operatur in omnibus*. Undè necesse est admittere, Deum in omni agente operari. Durandus tamen in 2, dist. 1, quæst. 5, tenet hunc Dei influxum non esse immediatum, nec distinctum à creatione, quâ dedit omnibus facultates operatrices, et à conservatione, quâ res ipsas et earum virtutes activas conservat. Hæc tamen sententia rejicitur ab omnibus, qui præter actionem creativam et conservativam admittunt alium influxum, quo Deus operetur cum ipsis creaturis. Nam (præter quàm quòd id satis expressè innuit Scriptura) causæ creatæ non possunt ita emancipari à Deo, quin etiam ad actu agendum indigeant aliquo ejus influxu. Undè cùm influxus creans et conservans sit solùm ad *esse* et non ad *agere*, præter ipsum oportet alium dari qui sit ad operandum. Quod etiam luculentiùs infrà constabit iis omnibus argumentis, quibus necessitas divinæ præmotionis statuetur. Sed ingens controversia est, quomodo se habeat hujusmodi influxus ad actionem creaturæ, utrùm scilicet sit physicus et prævius, applicans creaturam ad agendum; an vero sit solùm simultaneus, cooperans creaturæ agenti; seu consistens in quadam associatione influxuum, ita ut Deus dicatur influere in effectum, inquantùm influxus Dei et influxus creaturæ associantur ad producendum unum eundemque effectum.

Molina in libro à se edito circa annum 1588, cui titulus est, *Concordia*, et in Commentariis supra quæstionem 19. Primæ partis, aliisque in locis tenet Deum causas secundas physicè et intrinsecè non movere, nec ad agendum effectivè applicare, aliquidve prævium physicum influere, sed omnem activum Dei concursum consistere in quadam conjunctione influxuum, inquantùm scilicet virtus Dei et virtus creaturæ associantur ad producendum unum effectum, cujus sunt partiales causæ, non quidem partialitate effectûs, quasi ejus, quod agitur, partem Deus efficiat, partem creatura; sed partialitate causalitatis, quia nec influxus Dei solus sufficit, nec solus creaturæ influxus, sed uterque exigitur. Undè Deum et creaturam dicit se habere respectu effectûs producti, sicut duos homines trahentes simul unam navim, aut idem pondus, ad quod neutrius virtus sola sufficit, portantes. Ecce verba ejus 1 part q. 19, art. 8, disput. 6. « Quo fit ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in « causam secundam, quasi illa priùs eo mota agat et producat « effectum suum, sed immediatè cum causa in illius actionem « et effectum, etc. » Et in fine disputationis : « Cùm dicimus, « inquit, neque Deum per concursum universalem, neque « causas secundas, esse integras, sed partiales causas effec- « tuum, intelligendum id est de partialitate causæ, ut vocant, « non verò de partialitate effectûs. Totus quippe effectus et à « Deo est, et à causis secundis; sed neque à Deo, neque à « causis secundis ut à tota causa, sed ut à parte causæ, quæ « simul exigit concursum et influxum alterius, non secus ac « cùm duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab uno- « quoque trahentium, etc.

Ex quo patet juxta Molinæ ac ejus sectatorum sententiam duo manifestè sequi circa concursum causæ primæ cum secundis. Primum est quòd propriè physicèque loquendo causa prima non facit ut causa secunda faciat, sed potiùs facit cùm causa secunda facit; ideoque si res suis nominibus exprimantur, Deus non est in singulis creaturarum actionibus physicus motor agentium, sed cooperator; nec dux actionis, sed socius; nec primus virtutum activarum applicator, sed simultaneus adjutor: Non enim juxta hanc sententiam activè movet causas ad agendum, quod formale motoris causarum munus est, sed ipsis agentibus cooperatur. Neque virtutes activas sibi subditas physicè applicat ad actionem, ultimum agendi vigorem, complementum, ac exercitium illis influendo, sed ipsis ex parte sua influentibus influxum suum conjungit et associat, ut effectus perfectè sequatur, qui ut sine illis esse non poterat, ita per illas solas produci nequibat, quod sine dubio non ducis applicantis officium est, sed socii adjuvantis.

Secundum, quod ex illa sententia sequitur, est creaturam magis propriè determinare et applicare Deum, quam ab eo de-

terminari et applicari. Cùm enim duo eidem operi simultaneè collaborant, quorum unus ad agendum pro sua parte semper expeditus, paratus, promptusque est, suamque operam alteri sic offert, ut nihil ampliùs ad agendum exspectetur, nisi ut iste acceptet, suumque influxum impendat, sicque alium ex otioso efficacem reddat; quis, inquam, ex his duobus dicendus est alterum determinare et applicare? Ille profectò cujus nutus exspectabatur, qui propriæ cooperationis suspensione remoram actioni adhibebat, qui demum socium suum otiosum, exspectabundum, et quasi pendulum actu agentem reddidit, id quod ultimò ad agendum deerat, quodque in alterius potestate non erat, impendendo. Atqui apud auctores hujus sententiæ res ita constituuntur, ut velint Deum ex parte sua suum partialem concursum continuò creaturis offerre, semperque, quantum in se est, paratum, expeditumque esse ad cooperandum, sed expectare creaturæ nutum, consensum, et cooperationem, ut de facto agat : Imò quod magis ad rem facit, putant concursum divinum offerri creaturis indiscriminatim ad omnia, et de se indifferens cùm sit et vagus ac indeterminatus, à creaturis flecti ad hoc genus, ad hunc modum, ad hanc rationem actionis et effectûs; cùm tamen nolint Deum pari jure indifferentem creaturam flectere ac determinare; ergò propriè loquendo in ordine physico et efficientiæ propriè dictæ, creatura Deum potiùs determinat, quàm ab eo determinetur, juxta ejusmodi opinionem.

Verùm cùm jus applicandi ac determinandi creaturam in ordine physico ac efficientiæ propriè dictæ Deo denegent, ut aliquatenus suam mitigent sententiam, præter concursum simultaneum, qui pertinet ad genus causæ activæ, admittunt motiones morales, etiam prævias, tum exteriores, ut sunt prædicationes, exempla bonorum, occasiones opportunæ, etc. tum interiores, ut sunt sanctæ cogitationes, illustrationes, etc. quibus Deus moraliter alliciat, moveat, excitetque causas liberas et cognitione præditas, quæ solæ hocce genere motionis sunt capaces. Sed illud non prætereundum, has motiones morales nihil speciale Deo vindicare, cùm non modò boni Angeli, sed etiam dæmones voluntatem moraliter movere possint : sed de his in discussione difficultatis ampliùs.

Altiùs de Deo divinaqne motione sentiunt Thomistæ, docentes cum tota antiquitate, primatibus Theologis et Philosophis, præcipuisque orbis Academiis, Deum non solùm cooperari creaturis, causasque liberas ad benè agendum moralibus motionibus excitare, sed etiam agentia omnia physicè, activè, prævièque applicare et movere ad omnes et singulas actiones. Undè veluti cor membris omnibus vitam, motum et efficaciam inspirat cujus influxu subtracto omnes vitæ facultates in paralysim incidunt, ita quoque divina Providentia toti orbi, et

omnibus causis agentibus vim et efficaciam inspirat, applicando virtutes activas per quemdam impulsum prævium, physicum, et intrinsecum, quem si Deus subtraheret, omnes illæ virtutes languescerent, ut jure in sacris Ecclesiæ hymnis dictus sit, *Rerum tenax vigor*. Hunc impulsum vocant *Præmotionem Physicam*, *Motionem* quidem, quia omnes creaturæ illâ ad agendum moventur; *Præviam* verò, quia omnes actiones naturaliter præcedit; *Physicam* demum, quia non consistit in illis excitationibus et persuasionibus, quibus etiam homo hominem movere potest, et boni Angeli suos clientes ad virtutem interiùs excitant, sed in subministratione interioris virtutis, et activâ applicatione, sicut magis infrà constabit. Solet etiam vocari, *Prædeterminatio physica*, quòd per illam virtus activa creaturæ ex indifferenti et otiosa reducatur ad actum determinatum.

ARTICULUS SECUNDUS.

Quid sit Concursus simultaneus; quid præmotio physica, quid motio moralis.

Frequens est horum vocabulorum usus in hac quæstione. Undè ne eorum ignorantia tenebras quæstioni offundat, et Andabatarum more quasi clausis oculis de ignotis pugnemus, statim in ipso limine constituendum est quid hæc vocabula significent.

Concursus simultaneus est influxus per quem Deus causis secundis cooperatur, inquantùm cum illis eundem effectum producit; illudque idem quod creatura producit tanquam causa inferior ac limitatior, ipse quoque attingit et producit tanquam causa superior et universalior. Undè concursus ille non movet nec applicat intrinsecè causam creatam, imò non recipitur in illa, sed tantùm in effectu; ideoque per illum Deus nihil intrinsecè ponit in agentibus creatis, nec propriè facit ut faciant, sed solùm ipsis ex se agentibus cooperatur. Est præterea talis concursus de se indifferens ad producendum vel non producendum effectum, et ad istud potiùs quàm aliud ponendum; ideoque ut efficax sit, et hunc potiùs, quàm alium effectum producat, exspectat creaturæ cooperationem; cui etiam sic se attemperat et accommodat, ut cum igne ignem, cum planta plantam, cum volente volitionem, cum nolente nolitionem, cum alio aliud efficiat. Undè ex eo ratio reddi non potest, nec cur creatura agat potiùs quàm non agat; nec cur istud potiùs quàm aliud efficiat.

Præmotio physica est influxus causæ primæ receptus, non quidem immediatè in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat, quo eas movet et

applicat non solùm objectivè ac moraliter, alliciendo et suadendo; sed etiam physicè et activè, interiùs inclinando, applicando, determinando, ac ultimam illam activitatem, ad quam statim sequitur actio, influendo; et ideo dicitur, *Motio physica*. Sed quia motio et applicatio virtutis activæ ad agendum est priùs naturâ quàm ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, et omnis causa suo effectu, ideò motio illa dicitur, *prævia motio*, seu *præmotio*, quam ritè comparaveris illi impulsui, quo voluntas movet potentias sibi subditas, (si tamen aliquid activè influendo moveat) quo anima vivificat organa vitalia; quo cœlum et sidera movent arbores ad fructificandum; quo manus movet baculum, et artifex securim, licèt ista omnia exempla non ex omni parte quadrent. Undè per illum influxum Deus activè et propriè facit ut creatura faciat, redditque illam à se dependentem, non ut concausam concausæ, sed ut secundum agens primo agenti, et ut causam subditam ac inferiorem superiori, à qua applicatur ac determinatur, cui proindè non solùm effectum suum debet, sed etiam propriam suam in productione effectûs cooperationem.

Motio tandem moralis est invitatio quædam objectiva nihil imprimens voluntati, sed solùm eam metaphoricè movens et trahens per modum allicientis suadendo, illustrando, deprecando, comminando, præcipiendo, consulendo. etc., quomodo ait Poëta

..... trahit sua quemque voluptas.

et alius, *Corrumpunt bonos mores colloquia prava*. Undè solæ creaturæ cognitione præditæ sunt capaces illius motionis; nec enim ignis, v. g. vel arbor minis, aut precibus, aut blanditiis moveri possunt, ut patet; cùm tamen ista moveant hominem. Imò aliquando bruta animalia istis moventur, inquantùm cognitione aliquali prædita sunt.

Ex his habes definitiones et discrimina triplicis illius motionis. Definitiones quidem : Nam motio moralis est, propositio objecti, vel occasionum, vel motivorum ad agendum invitantium, sive talis propositio interiùs fiat inspirando, sive exteriùs sensibilia objecta, quibus voluntas sollicitari nata est, offerendo. Concursus simultaneus est influxus, quo Deus non agit in causam secundam ut agat, sed agit in effectum simul cum causa secunda, eum scilicet attingendo sub altioribus et universalioribus formalitatibus, dum creatura illum sub limitationibus attingit. Præmotio autem physica est influxus, quo Deus prævìè, activè et intrinsecè applicat causam secundam ad agendum.

Discrimina verò : Nam motio moralis solùm invitat ad agen-

dum; physica verò intrinsecè et activè applicat ad agendum. Concursus autem simultaneus creaturæ agenti cooperatur. Prima movet solùm objectivè per modum finis alliciendo. Secunda movet effectivè per modum agentis applicando. Concursus verò simultaneus se habet solùm per modum concausæ cooperando et adjuvando. Movere moraliter possunt omnes creaturæ, præcipuè verò Angeli boni bona inspirando, Angeli mali tentando, homines persuadendo. Movere physicè, præcipuè voluntatem, soli Deo proprium est, qui solus omnes virtutes activas in manu sua habet, voluntatique illabitur ac præest tanquam ejus Auctor, conservator, ac moderator. Concurrere verò physicè, etsi speciali modo conveniat Deo, attamen et suo modo creaturis potest competere.

Res omnis sensibili exemplo declarari potest. Pictor dum præcipit discipulo, ut pingat, est motio moralis. Si apprehensam ejus manum simul cum penicillo moveat et applicet ad pingendum, est motio prævia physica. Si demum ipsi cooperando difficiliora tabellæ lineamenta perficiat simul cùm discipulus faciliora expedit, erit concursus simultaneus. Ita quoque Deus dum bonum præcipit, suadet, consulit voluntati, eamque præmiis et pœnis excitat ad agendum, sive per suos prædicatores, sive per pias lectiones, sive per interiores illustrationes, est motio moralis. Dum voluntatem interiùs et activè applicat, movet et inclinat ad amplectendum bonum, est motio physica: Dum nobis agentibus cooperatur, altiores formalitates operis attingendo, quæ nostram virtutem superant, est concursus simultaneus.

Verùm circa duo postrema, concursum scilicet simultaneum et præmotionem physicam, quæri potest, primò nùm semel admissâ præmotione superfluat concursus simultaneus. proindèque illi qui tenent præmotionem physicam, negare debeant dari concursum simultaneum ab ea distinctum, ut potè inutilem?

Respondeo concursùm simultaneum probè explicatum debere ab omnibus admitti, etiam ab iis qui præterea ponunt præmotionem physicam. Ratio est, quia non solùm causæ secundæ dependent à Deo ut primo motore et applicatore omnium virtutum activarum, sed etiam quæcunque in rerum natura fiunt ab eo immediatè fiunt, ut à prima causa, quæ tamen non excludit causalitatem agentium creatorum. Undè non solùm admitti debet divinus quidam influxus in causas secundas, quo ad agendum moveantur ac applicentur, quique, ut infrà dicetur ampliùs, est ipsissima præmotio, sed præterea necessarius est alius, quo Deus tanquam prima causa immediatè influat in effectum, ipsum attingendo sub altiori quadam formalitate soli primæ causæ correspondenti, dum agens creatum illum attingit sub inferiori formalitate sibi propriâ; et hic influxus est

concursus simultaneus. Quamquam autem hi duo influxus communiter comprehendi soleant ab Auctoribus, præcipuè antiquis, sub communi vocabulo *Divini concursûs et influxûs*, attamen reipsa distincti sunt ac diversi : quia prævius recipitur in causa secunda, quam applicat ad agendum ; simultaneus verò in effectu, quem producit, saltem eo modo que recipi dicitur. Sed de hoc infrà. Primus cessat cessante causalitate agentis creati, secundus perseverat quandiu manet effectus productus : et ut in productione rei habet munus influxûs effectivi, sic eâ in *esse* perseverante habet munus influxûs conservativi. Primus nihil de effectu attingit, quòd et agens creatum non attingat, quia eatenus effectum attingit, quatenus causam secundam ad illum attingendum complet, determinat, actuat, applicat. At verò secundus quasdam formalitates in effectu attingit, quæ à causa creata non attinguntur, quales sunt eæ, quæ primæ causæ ita singulariter respondent, ut ab inferioribus nequeant respici. Ejusmodi est in primis materia prima in rebus corporeis, quæ à solo Deo immediatè creatur, et licèt deinceps conservetur eâdem actione, quâ et composita genita ex illa, attamen non conservatur per illam actionem ut procedentem ex influxu causarum secundarum, sed ut procedentem ex concursu Dei, qui est proprius auctor ac conservator materiæ; et præterea *esse* absolutè ac simpliciter sumptum in omnibus rebus est immediatè à divino concursu. Ut enim profundè advertit D. Thomas 2 part., quæst. 45, art. 5, ad. 1 et 3 cont. Gent., cap. 66, causæ creatæ non producunt *esse* absolutè, sed solùm ipsum applicant ad hoc subjectum. Undè *esse* rerum ut productum absolutè soli concursui divino correspondet; ut verò eductum de tali subjecto correspondet virtuti agentium creatorum, à Deo tamen motorum. Et ideò solus Deus est immediata causa cur res sint, agentia verò creata sunt causæ cur res ab ipsis productæ taliter esse participent. Undè annotante eodem S. Doctore, præsupponunt semper subjectum capax tali et tali modo participandi *esse*, et de quo possint illud educere.

Dixi autem expressè in responsione *concursum simultaneum probè explicatum ab omnibus admitti debere;* quia ut à Molina ejusque Asseclis explicari solet, it aut scilicet sit quidam influxus partialis et dependens à creatura, non solùm non est necessarius, sed etiam indignus qui primæ causæ adscribatur. Et quidem partialis esse non potest, nam oportet Deum in ratione primæ causæ totum effectum attingere, cùm nihil in eo sit, quod ejus causalitatem subterfugere possit : undè influxus ille quo effectum attingit, est totalis in suo ordine ; proindèque, ut ait D. Thomas 3 contra Gentes, cap. 70. « Non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attri« buitur, quasi partim à Deo, partim ab agente naturali fiat,

« sed totus est ab utroque, secundùm alium et alium modum : « sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et princi- « pali agenti etiam totus. » Undè Opus. 1, cap. 23, rejicit expressè exemplum Molinæ comparantis concursum Dei et creaturæ duobus portantibus idem pondus, vel trahentibus eandem navim, ut videas Adversarios longissimè hac in re à D. Thomæ mente aberrare. Concursus præterea Dei nequaquam dicendus est dependere à creatura cui cooperatur, tum quia contra ordinem est ut superior quatenus superior dependeat ab inferiori; concursus autem ille est Dei agentis ad modum causæ superioris : Tum etiam quia, ut arguit Joannes à S. Thomas ex Angelico Præceptore 3 contra Gentes, cap. 70, licèt influxus Dei non producat effectum sine causa secunda, attamen hoc ipsum non est ex insufficientia et indigentia, sed ex abundantia et redundantia ipsius in creaturam à qua participatur; ergò ex hoc non dependet à creatura, sed solùm eam à se dependentem constituit.

Verùm rogabis secundò, Quâ ratione fieri possit, ut effectus qui est totaliter à Deo, sit etiam à creatura; et quomodo si influxus Dei sufficit ad productionem effectûs, cooperatio creaturæ non sit superflua?

Respondeo breviter ex D. Thoma loco jam citato, quia alio et alio modo respicitur à Deo, et à creatura : à creatura quidem ut ab agente proprio, et sub ratione particulari talis entis; à Deo verò ut à causa universalissima rerum, et sub ratione entis absolutè ac simpliciter. Undè sicut idem effectus totaliter attribuitur et causæ principali et instrumento, ita poterit sub diversa quoque ratione attribui causæ primæ et secundæ; maximè quia causalitas unius ordinis non impedit, nec excludit causalitatem alterius, quamvis sit totalis in suo ordine. Id totum exemplo maximè sensibili declarari potest in tecto domûs, quod portatur et à parietibus tanquam à proprio ac particulari suo fulcimento, et præterea à tellure, tanquam generali omnium corporum basi, ita ut quodlibet ex illis duobus sit totalis ratio in suo ordine. Quemadmodum ergo terra, licet sit sufficiens et totalis omnium gravium basis, eaque proindè sustineat, non impedit tamen quin supra ipsam unum corpus aliud sustineat, sed potiùs simul cum eo concurrit ad talem sustentationem : ita Deus licèt sit sufficiens et totalis causa totius entis, proindèque totum ens ex se profundat, attamen non impedit quin in entibus à se productis unum dependeat ab alio tanquam à causa proxima, sed potiùs idipsum facit, concurrendo cum propriis ac secundis causis ad productionem effectuum.

ARTICULUS TERTIUS.

Possitne Deus de potentia absoluta causas secundas tum liberas, tum necessarias, physicè præmovere et applicare ad agendum.

Proposito difficultatis statu, explicatisque terminis, ut gradatim accedamus ad ejus decisionem, in hoc articulo quærimus, an Deus de potentia absoluta possit applicare ac movere physicè causas secundas ad agendum. Quippe cùm Deus plura possit, quæ tamen non facit, quidam ex Adversariis veluti aliquâ Divinæ omnipotentiæ reverentiâ perculsi non audent negare Deum posse causas secundas, etiam liberas, physicè præmovere sine libertatis præjudicio, sed dicunt id minimè necessarium esse, eo quòd causa libera possit se ipsam applicare ac determinare. Alii verò negant etiam divinitùs posse voluntatem moveri prævié et physicè, sine libertatis præjudicio, rati suæ sententiæ columen præcipuum funditùs ruere, si semel admittatur, possibile esse voluntatem præmoveri à Deo salvâ libertate. Sed mirum est homines adeò liberales in admittendis casibus longè difficilioribus, ut quod materia esse possit sine forma ; quod idem corpus possit simul esse quantitativè in duobus locis, etc., in hoc uno scrupulosos esse ; quasi verò magnum inconveniens sit, Deum auctorem voluntatis illam salvâ ejus libertate posse applicare prævié, physicè et infallibiliter ad id, quod sibi placuerit.

Dico primò : Deus potest physicè præmovere causas naturales ad agendum.

Hanc conclusionem nemo potest negare salvâ Fide, quâ tenemus Deum esse omnipotentem, et rerum omnium Dominum. Non enim erit integrè omnipotens, nec rerum supremus Dominus, nisi virtutes naturales, ita ipsi subjaceant, ut possit illas ad nutum vel suspendere ab actione, vel applicare ad agendum. Deindè si Angeli possunt physicè applicare virtutes naturales, ut dum tempestates cient, urbes evertunt, morbos inferunt, passiones excitant, phantasiam conturbant, poterit à fortiori Deus virtutes creatas applicare, cùm, ut dicit Scriptura, *In manu ejus sint omnes fines terræ, et in ejus ditione universa sint posita*, cujus imperium sentiunt omnes creaturæ, quique demum est Rex universorum, ut ipsa movere et applicare ad nutum possit.

Dico secundò : Deus non solùm causas necessarias et naturales, sed etiam liberas, potest physicè præmovere, applicando scilicet eas activè, prævié, infallibiliter et intrinsecè ad operationem. Conclusio sequitur ex præcedenti : Nec enim

Deus minùs dominatur voluntati humanæ, quàm cæteris creaturis. Attamen quia cardo difficultatis ipsi incumbit,

Probatur primò auctoritate Scripturæ dicentis Proverbiorum 21. Corda hominum esse in manu Dei, ut quò voluerit, illa inclinet; et Isaiæ 10, Deum uti voluntate hominum sicut artifex utitur securi, quam versat, ut placet. Ipse etiam Deus, ut hanc mutandi versandique cordis humani potentiam ostendat, dicit per Prophetam Ezechielem cap. 36. *Dabo vobis cor carneum*, id est, duram, et rebellem vestram voluntatem mutabo in voluntatem docilem et obedientem, et *Faciam ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis et operemini.* Quibus verbis, pluribusque aliis quæ infrà magis ponderabimus, Scriptura sacra luculenter exprimit efficaciam divinæ voluntatis ad movenda corda hominum, supremumque dominium, quo Deus potest etiam activè, intrinsecè ac infallibiliter inclinare nostras voluntates, id est, physicè præmovere. Hinc est, quod Augustinus sæpè inculcat, *Deum habere cordium, quò voluerit, inclinandorum omnipotentissimam potestatem :* Et in Enchi. cap. 98. *Quis*, inquit, *ita desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum convertere non posse;* aliàs, ut ipse discurrit Enchiridii c. 95, *periclitatur ipsum nostræ fidei confessionis initium, quâ nos in Deum omnipotentem credere profitemur*, nisi possit Deus facere, ut aliquid velimus; idque per motionem efficacem et potentissimam. Imò, ut idem dicit de corrept. et grat. cap. 14. *Deus magis habet in sua potestate voluntates hominum, quàm ipsi homines.* Ergo ut etiam expressè dicit D. Thomas quæst. 22, de Verit. art. 8, si homo possit se ipsum liberè applicare ad agendum, poterit à fortiori Deus. Undè idem D. Thomas 1 part., quæst. III, art. 2, hanc Deo tribuit prærogativam, ut possit movere voluntatem non solùm persuadendo, id est, moraliter, sed etiam activè, interiùs inclinando ad id, quod voluerit, id est, physicè et infallibiliter. Sed utriusque sancti Doctoris loca exactiùs infrà expendemus.

Probatur secundò Conclusio ratione fundatâ in triplici principio D. Augustini et D. Thomæ. Ille potest, nedum moraliter persuadendo, sed etiam physicè applicando, movere voluntatem, cujus voluntas est efficacissima, qui supremum dominium habet supra corda hominum, qui est creator ipsius voluntatis; Atqui Deus habet voluntatem efficacissimam, est supremus cordium Dominus, est auctor voluntatis humanæ; ergò potest physicè et activè applicare ac movere voluntatem. Minor est de fide. Major verò, præter quàm traditur à S. Augustino et S. Thoma, quos suis locis infrà citabimus, probatur quantùm ad omnes partes.

Et primò quidem demonstratur ex efficacia divinæ volun-

tatis : Ut enim ait D. Thomas 1 part. quæst., 19, art. 8, ad efficaciam divinæ voluntatis pertinet non solùm ut res fiant, sed etiam ut fiant eo modo, quo vult fieri : Atqui nisi posset applicare physicè et præviè voluntatem ad liberè volendum, non posset facere ut res fierent eo modo quo vellet fieri; ergò potest physicè et præviè applicare voluntatem ad liberè volendum. Major, præterquam est D. Thomæ, videtur ex se aperta. Minor verò ex eo constat, quòd nec motio moralis, nec concursus simultaneus sufficiant ad faciendum, saltem efficaciter, ut voluntas velit.

Probatur etiam eadem major ex secundo capite, scilicet supremo Dei dominio supra nostram voluntatem. Siquidem domini est uti re sua, id est, applicare eam ad operationem : usus enim, ut definit D. Thomas, nihil aliud est, quàm applicatio rei ad operationem ; ergò cùm Deus sit supremus voluntatum Dominus, poterit eas applicare ad operationem.

Probatur demùm ex tertio, scilicet ex eo quòd Deus sit creator voluntatis, quia, ut dicit D. Thomas, ille qui est auctor voluntatis, *potest eam transferre de uno ad aliud, eam interiùs inclinando per modum causæ efficientis*, ut loquitur quæst. 22 de verit. art. 10 et 1, 2, quæst 70, art. 1. Atqui Deus est auctor voluntatis ; ergò potest eam activè inclinare ad volendum, ac transferre ab uno actu in alium, id est, physicè promovere; nihil enim aliud sonat physica præmotio. Minor est de fide. Major verò declarari potest ex D. Thoma, apud quem perpetuò inculcatur. Inclinatio enim sequitur naturam ; undè sicut ab eo datur, qui dat naturam, ita et illi manet semper perfectè subdita, ut eam prout libuerit, immutet, ac verset Cùm igitur voluntas sit inclinatio naturæ intellectualis, datur à Deo qui est auctor rerum spiritualium, eique soli ita subditur, ut possit ab eo inclinari ac flecti, ut ipsi libuerit. Hanc rationem egregiè ponderat D. Fulgentius lib. de Incarnat. et gratia cap. 29, ubi ait : « Ita ne verò rerum ordo credi putative permittitur, ut Deus qui est creator hominis, valeat hominem facere, non mutare : et qui nullius eget adjutorio ut hominem faciat, operari tamen quod vult in hominis voluntate non possit, priusquam in homine ipsum velle repererit? Hanc amentiam et à fidelibus suis arceat, et ab infidelibus auferat Deus. »

Respondebis primò : Deum posse quidem applicare voluntatem per motiones morales, et concursum simultaneum, non tamen per præmotionem physicam.

Sed contrà : Motio moralis et concursus simultaneus non salvant efficaciam divinæ voluntatis, nec dominium quod habet in corda hominum, nec ipsi tribuunt prærogativam dignam auctore voluntatis ; ergò prætereà concedenda est aliqua intimior et fortior motio, scilicet physica. Consequentia patet :

Quid enim potest excogitari præter concursum simultaneum, motionem moralem, et præmotionem physicam? Antecedens verò probatur: Atque in primis de efficacia divinæ voluntatis: Hæc enim non salvatur per motionem ex se inefficacem, et concursum indifferentem: Sed motio moralis est ex se inefficax, concursus verò simultaneus est indifferens, id est, non magis inclinans ad agendum, quàm ad non agendum, exspectat enim juxta Adversarios voluntatis humanæ cooperationem; ergò nec motio moralis, nec concursus simultaneus salvant divinæ voluntatis efficaciam. Quòd etiam non sufficiant ad supremum dominium supra corda hominum, probatur: Supremum dominium non salvatur per motionem et concursum humanæ voluntati subditum, sed solùm per concursum, qui sibi subdat humanam voluntatem: Atqui motio moralis, secundùm veritatem, et concursus simultaneus secundùm Adversarios subduntur humanæ voluntati; ergò non salvant supremum dominium supra corda hominum. Probatur minor: Nam concursus simultaneus de se indifferens est, nec facit ut voluntas faciat, sed potiùs hoc ab ea exspectat. Motio verò moralis desumit suam efficaciam à voluntate humanâ, in quam nihil possunt persuasiones, comminationes, blanditiæ, et aliæ motiones morales, nisi sinat se ipsam moveri. Quòd demum ex illis nulla detur prærogativa Deo digna auctore voluntatis, probatur: et in primis de concursu simultaneo: Nam cooperari alicui rei convenit indifferenter et causæ et non causæ talis rei: Atqui concursus simultaneus est cooperatio Dei cum voluntate; ergo per concursum simultaneum nulla tribuitur prærogativa Deo ut auctori voluntatis. De motione etiam morali idem evidentiùs constat; siquidem Angelus, quamvis non sit auctor voluntatis, potest tamen eam moraliter movere; imò sæpe nostrâ improbitate fit ut motiones morales, quibus diabolus nos movet tentando, sint efficaciores, quàm quibus Deus nos movet: ut plurimùm enim homines faciliùs credunt diabolo tentanti, quàm Deo bona suadenti; ergò ex illa motione nulla Deo tribuitur prærogativa digna auctore voluntatis.

Respondebis secundò, Deum posse quidem movere voluntatem ad volendum, etiam physicè et præviè, ut volunt Thomistæ; sed tunc voluntatem non fore liberam.

Sed impugnatur responsio, primò urgendo auctoritates relatas. Nam Scriptura, D. Augustinus, et D. Thomas agnoscunt voluntatem liberam sub illa motione efficacissima. Scriptura quidem, quia illi, de quibus Deus dicebat, se facturum ut in suis præceptis ambularent, sine dubio liberè in illis erant ambulaturi; aliàs nihil meruissent: Augustinus etiam, sive dicat Deum malam voluntatem convertere in bonam, sive corda hominum inclinare, semper loquitur respectu operum bonorum et meritoriorum; opus autem nec bonum est, nec meritorium,

nisi sit liberum. Et tandem D. Thomas expressè in hoc reponit efficaciam divinæ voluntatis, ut possit non solùm facere ut faciamus, sed etiam ut liberè faciamus, id est, ut cum motione divina quantumvis efficaci libertatem conservemus; ergò Deus movendo nos physicâ illâ applicatione, non lædit libertatem.

Secundò impugnatur urgendo rationes : Deus est Dominus et auctor voluntatis etiam reduplicativè ut libera est, id est, sine præjudicio libertatis ; ergò potest eam activè applicare ad actum etiam ut liberum. Sed falluntur hac in parte Adversarii, quòd concipiant Dei motionem ad modum cujusdam virtutis è diametro oppositæ voluntati, et contra ipsam militantis, quam renuentem fortior vincat, liget, et ut placuerit etiam repugnantem trahat, non secùs ac victor victum. Cùm tamen illa fit quædam efficacissima quidem, sed blandissima vis omnibus cordis nostri fibris sese lenissimè insinuans, et à fine ad finem fortiter quidem, sed suaviter attingens, ut ait Scriptura. Undè applicat intellectum ad cogitandum ac deliberandum; et voluntatem ad eligendum conformiter ad dictamen intellectùs, in quo ratio libertatis consistit : sicque per nos ipsos liberrimè egentes exsequitur, quidquid ipsa destinaverit, ut non semel annonat D. Augustinus.

Addi posset pro confirmanda conclusione, vulgatissima quidem, sed efficacissima hac in parte ratio. Deus potest quidquid non implicat contradictionem : Atqui non implicat contradictionem ut Deus activè, prævièque applicet voluntatem ad liberè volendum ; ergò id potest. Major patet : Minor verò ex eo constat, quòd non satis appareat hæc implicantia. Quod enim Adversarii objicere solent, actum voluntatis sub illa motione fore liberum ut supponitur, et tamen non fore liberum, abundè solvetur articulo 6 et 7, interimque ex eo confutari potest, quòd non sit contra rationem causæ liberæ creatæ, ut inclinetur ad suum actum ab auctore totius libertatis, dependeatque à suo creatore ut ab applicante, ut millies repetit D. Thomas ; ergò liberè agit etiam sub motione et applicatione Dei, proindèque actus ejus remanet perfectè liber.

ARTICULUS QUARTUS.

Præmoveat ne de facto Deus causas secundas.

Hic cardo difficultatis vertitur, an scilicet creaturæ ita Dei præmotione indigeant, ut sine illa nunquam operentur.

Negant Molina et ejus asseclæ : Sententia verò affirmativa est omnium, qui Molinam præcessêre, si tamen paucos

excipias, qui Durandum, et alias opiniones omninò improbabiles secuti sunt; quam enim aliam tenere potuerunt nondum propalatâ inter Catholicos Molinæ sententiâ? Præcipuè cùm Suarez dicat, non posse explicari concordiam divinæ Providentiæ cum libertate humana sine Molinæ invento, aut Thomistarum præmotione. Hanc sententiam tenent Thomistæ omnes cum utroque gratiæ Doctore Augustino et Thoma. Tenent primates Theologi et Philosophi, quorum catalogum texere longius esset. Tenent præcipuæ Orbis Academiæ, Salmanticensis, Lovaniensis, Duacensis, etc. Tenent præcipui Religionum Ordines; et demum omnes, qui sincerè profitentur se D. Thomam sequi, physicam præmotionem ut Scholæ Thomisticæ tesseram agnoscunt. Accedunt quoque primates Societatis, ut Salmeronius, Toletus, Bellarminus, Pererius, Azorius, Cosinas Alamannius, Henriquez, etc., quorum testimonia videri possunt apud R. P. Gonet, 1, 2, disp. 6, art. 2, § 5. Imò nuper anno 1654, quidam primæ classis Jesuita in Universitate Viennensi publicè defendit, *Iterum iterumque esse possibilem qualitatem, quæ ex essentia sua physica et reali infallibilem consensum induceret salvâ libertate*, ut refert Caramuel lib. 1. Theologiæ fundamentalis cap. 1, nota 4, et plures, quos, ut fieri solet, educatio implicuerat opinioni contrariæ, ubi D. Augustinum et D. Thomam, eorumque invictissima fundamenta paulò accuratiùs examinarunt, sapientiores facti, illam ejurarunt, ut referunt Salmanticenses. Secutus ergò saniorem et majorem partem,

Dico : Deus non solùm dedit et conservat virtutes activas causarum secundarum, et simultaneè cum illis concurrit, sed etiam eas ad agendum applicat, applicatione præviâ et physicâ, quæ rectè *præmotio*, seu *prædeterminatio physica* nuncupetur.

Explicatur magis hæc conclusio, in quam tota difficultatis moles incumbit. Dicimus ergò Deum ut primum et universalem omnium motorem applicare physicè et præviè omnes causas secundas ad agendum; ita ut sicut in ratione primi entis influit continuò rebus omnibus ipsum *esse*, quod est ultima actualitas in linea entis, idque per influxum prævium et physicum, utpotè qui causat ipsam rerum existentiam, sicut probat D. Thomas 1 part., quæst. 108, art. 1. Ita quoque in ratione primæ causæ cæteris omnibus influit ipsum *agere*, quod est ultima actualitas in linea operandi, activè applicando virtutes operativas ad agendum juxta cujusque naturam et conditionem. Undè D. Thomas Opusc. 2, cap. 147, peregregiè, inquit, *Quòd sicut motus cordis, qui est ab anima in corpus, est vita corporis, ita motus, quo universum movetur à Deo, est quasi vita universi;* ideoque ob id dicitur Deus omnium Vivificator, Motor, Gubernator, et Vigor. Hunc igitur

influxum, hanc applicationen, quâ Deus reddit causas secundas in actu secundo agentes, quâ virtutes activas transfert ab otio ad exercitium, quâ omnibus ultimum agendi vigorem influit, *præmotionem*. Sic explicata conclusio.

In primis quantùm ad priores partes, scilicet Deum dedisse et conservare omnes virtutes activas, est de fide; et suprà demonstrata est cùm ostendimus Deum esse primum omnium principium. Quòd etiam simultaneè concurrat dum causis secundis modò conceditur ab omnibus, et abundè probatum ac declaratum fuit suprà, art. 2.

Ultima verò et præcipua pars, scilicèt Deum virtutes activas activè applicare per præmotionem, probanda nobis est omni argumentorum genere per undecim paragraphos. In quorum primo probabitur auctoritate Scripturæ. In secundo ex Conciliis. In tertio ex Ecclesiæ precibus et communi fidelium consensu. In quarto ex Patribus. in quinto ex antiquis Philosophis. In sexto ex Augustino. In septimo ex D. Thoma. In octavo et nono rationibus. In decimo exemplis. In undecimo inconvenientibus.

§ I.

Probatur Præmotio auctoritate Scripturæ.

Inculcat sæpe nobis Scriptura supremum dominium, efficacissimam potestatem, et infallibilem illam motionem, quâ Deus omnia sibi subjicit, etiam corda hominum, quæ immutat et transfert ab uno affectu ad alium, et applicat prout placuerit, applicatione, inquam, cui nihil resistit. Undè Ester 13. dicitur, *Dominus rex omnipotens, in cujus ditione cuncta sunt posita, ita ut non sit, qui possit resistere voluntati ejus.* Sed hæc omnia nihil aliud sonant nisi ipsissimam Thomistarum præmotionem; nam concursus simultaneus est de se indifferens, et magis exspectat quam det applicationem agendi, juxta Adversarios : Motiones verò morales sunt ex se inefficaces; ergò juxta Scripturam admittenda est physica præmotio. Loca omnia prosequi longiùs esset, hìc solùm quædam expendemus.

Illustris præcipuè locus est Isaïæ 10, ubi Deus asserit se movisse cor Sennacherib Regis Assyriorum, ut artifex suam securim, et manus baculum movet. Undè vocat eum, *Virgam furoris sui et baculum;* ejusque superbiam inculpans ait, *Numquid gloriabitur securis, contra eum qui secat in ea, aut exaltabitur serra contra eum, à quo trahitur? quomodo si elevetur virga contra elevantem se, et exaltetur baculus, qui utique lignum est.* Quâ expressione cla-

riore potuisset Scriptura physicam præmotionem nobis explicare et dependentiam creatarum causarum à Deo creatore? Necque dici potest hîc intelligi motionem moralem; nam hæc responsio destruit textum. Si enim Deus movit solùm moraliter; ergò non sicut artifex securim, sed sicut spes prædæ movet militem, minister Regem, consiliator eum cui dat consilium.

Expressus est etiam locus Prov. 21. *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini est, quocumque voluerit inclinabit illud.* Vides dominium Dei supra corda regum hîc luculenter expressum per dominium agricolæ supra aquas, quarum rivulos per agrum sine vi derivat, eas vel coërcendo, vel impellendo, prout placet; ita Deus habet in manu sua corda hominum, quæ vel cohibere, vel inclinare potest, ut vult, absque ulla resistentia. Undè meritò Augustinus de correp. et grat. cap. 14. inculcat, *Deum de ipsis hominum voluntatibus quod vult facere.* Hoc dominio usus est Deus, dum irati Regis Assueri cor transtulit ab indignatione ad mansuetudinem, Ester cap. 15. ut notat ac ponderat Augustinus lib. 2. contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 20. Utitur etiam quotidie, dum non solùm suadet interiùs inspirando, sed etiam *immutat cor principum populi terræ*, ut dicitur Job 12, cujus exemplum habetur in Saüle, *Cui Deus immutavit cor aliud*, ut dicitur 1. Reg. cap. 10. Neque tantùm principum, sed etiam omnium hominum, quorum corda applicat ad se, ut dicitur Jeremiæ 3. *Applicabo, et accedent ad me.* Undè Jeremiæ 31 introducitur populus Dei dicens, *Converte me, et convertar; quia tu Dominus Deus meus;* ut indicetur motum cordis humani à Deo incipere.

Accedit celebris D. Pauli auctoritas Rom. 9. dicentis de bonis operibus : *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei,* qui, ut, idem Apostolus dicit ad Philipp. 2. *operatur in nobis velle, et perficere.* Quæ verba intelligi non possunt de motione morali, cùm illa nihil operetur, sed solùm ad operandum invitet; imò totam efficaciam mutuetur à voluntate consentiente; ergò si solùm Deus moveret nos motione morali, bonum opus non esset propriè Dei moventis, sed voluntatis consentientis, et vocem Dei audientis. Neque etiam intelligi possunt de concursu simultaneo; ut enim arguit D. Augustinus in Enchiridio, cap. 32. *Si ideò dictum est, non est volentis hominis, sed miserentis Dei, quia voluntas hominis id sola non implet,* (id est, quia fit ex concursu simultaneo Dei et hominis) *cur non è contrario certè dicitur, Non est miserentis Dei, sed volentis hominis, quia id misericordia Dei sola non implet?* Ubi funditùs evertit sententiam adversariorum per solum concursum

simultaneum explicantium activam Dei motionem : et postea concludit, ***Restat ut totum sit Dei, qui voluntatem hominis præparat, et præparatam adjuvat;*** id est, non solùm cooperatur voluntati agenti, sed etiam applicat eam ad agendum.

Mitto cætera loca, ut dum Scriptura dicit, ***Deum operari omnia in omnibus;*** ergò etiam operatur ipsum influxum ac cooperationem creaturæ, idque prævиè; nam, ut infra dicemus, id per quod Deus operatur influxum creaturæ, debet priùs esse, saltem naturâ, quàm influxus creaturæ. Non autem dicit, Deum operari omnia ***cum omnibus;*** sed ***in omnibus;*** ut significaret ipsa opera creaturæ non esse ab illa nisi per Deum applicatâ. Similiter Christus Joan. 6. dicit, ***Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum :*** traxerit, inquam, ***indeclinabiliter et insuperabiliter***, ac ***occultissimâ*** simul et ***efficacissimâ virtute***, ut non semel inculcat D. Augustinus. Quæ verba sancti Doctoris sic accipienda sunt, non quasi Deus necessitet voluntatem, sed quia virtus Dei habet in sua manu omnes voluntatis motus, ita ut non solùm eam applicet ad id, quod vult, sed etiam omnes resistendi motus suspendat; sicque facit non solùm ut creatura velit, sed etiam ut sine ulla resistendi cogitatione velit cum summa libertate, et totius inclinationis suæ consensu. Hinc est quòd Christus Matthæi 10. præcipit nihil à creaturis timendum esse, quia ne passer quidem cadit sine Patre nostro Cælesti; id est, ne minima quidem mutatio in rebus contingit, quam Deus non disponat et veluti primus motor efficiat. Quæ omnia, et infinita alia, evidenter persuadent, Deum esse primum motorem omnium motuum, qui cernuntur in creaturis tam liberis, quàm necessariis; non solùm per motiones illas inefficaces et morales, quæ non modò non sunt ineluctabiles, sed etiam ut plurimùm inutiles. Neque per concursum duntaxat simultaneum, qui nihil ponit in causis secundis, neque facit ut agant, sed solùm ipsis agentibus cooperatur, quique sicuti motio moralis non dat, sed expectat cooperationem creaturæ : Sed per illam applicationem, quâ Deus disponit de virtutibus omnium creaturarum eas movendo, vel suspendendo, prout placet. Et certè si verum fateri velimus, hac solà integrè salvantur expressiones Scripturæ, cæteris non nisi diminutè.

§ II.

Probatur Præmotio auctoritate Concilii Tridentini.

Plures auctoritates variorum Conciliorum referri solent pro præmotione, quas tamen omittere brevitas cogit, ut unicam Concilii Tridentini accuratiùs expendamus. In sacra ergò illa

Synodo die 13, Januarii anno 1547, Sessione 6, Can. 4, contra Lutherum et Calvinum definitum est, *liberum arbitrium motum et excitatum à Deo, cooperari divinæ motioni, et posse dissentire, si velit;* id est, retinere sub divina motione potestatem ad oppositum. Contendo ibi traditam esse ipsissimam præmotionem Thomistarum, et simul declaratum non auferre libertatem, seu potentiam ad oppositum, quæ duo sunt capitalia sententiæ nostræ columina. Sic igitur argumentor.

Concilium admittit illam motionem, cui definit voluntatem humanam cooperari, et cum illa retinere potentiam ad dissensum: Atqui Concilium ibi definit voluntatem cooperari præmotioni physicæ, et cum illa retinere potentiam ad dissensum; ergò ibi Concilium admittit præmotionem physicam. Major patet: Nam quod non est, habet proprietatem; undè motioni, quæ non datur, non possumus cooperari, nec dici cum illa retinere potentiam ad oppositum. Minor probatur: Concilium ista dicit loquendo de illa motione, cui Calvinus et Lutherus dicebant nos non cooperari, et cum illa non retinere potentiam ad dissentiendum: Atqui hæc est ipsa præmotio physica; ergò Concilium ibi loquitur de præmotione physica. Minor est Adversariorum, qui Thomistis objiciunt eos docere Calvini et Lutheri motionem, quamvis nunc adeo ineptâ recriminatione parciùs uti soleant. Major verò probatur: Nam Concilium ibi agit contra Calvinum et Luthorum, quorum doctrinæ opponit contradictorium decretum; ergò debet loqui de eadem motione de qua loquuntur Calvinus et Lutherus, aliàs nihil directè et contradictoriè contra illos decideret. Et quæso te, si Titius contenderet vineam sibi injustè usurpatam à Sempronio, et Judex definiret, domum esse restituendam, appositane esset sententia ad decisionem litis, quæ nulla est de domo, sed de vinea? Ita pariter si hæreticus contendit creaturam non cooperari præmotioni physicæ, ac cum illa non retinere potentiam ad dissensum, et Concilium definiat de alia motione, ut de morali aut simultanea, profectò nihil definit contradictoriè, sed adhuc definiendum restat an motio illa, de qua loquitur hæreticus, auferat potentiam dissentiendi.

Argumentum validius erit, si tantisper hîc duo ponderemus. Primum est, Sapientissimos Concilii Patres optimè novisse Calvinum et Lutherum, cùm dicerent motionem Dei ita absorbere voluntatem, ut nec cooperandi nec dissentiendi locum ei relinqueret, locutos fuisse non de motione morali, aut simultaneâ primæ causæ cum secundis cooperatione, sed de motione interiori physicè applicativâ voluntatis. Si igitur hæc physica motio aut minùs admittenda, aut minimè cohærens cum libertate visa illis fuisset, annùm connaturalissima pravæ

hujus doctrinæ exstirpandæ via erat ut saniorem aliam motionem commendarent, illam ut spuriam aut apertè damnarent, aut certè minimè retinerent? Atqui non modò non damnant, sed etiam retinent; nec retinent tantùm, sed præterea ab impuris characteribus, quos illi affingebant hæretici, sedulò vindicant; vetantque sacrum illum divinæ potentiæ radium interfectæ libertatis calumniâ infamare; ergo suâ illâ decisione omnino favent Præmotioni physicæ.

Alterum verò, illudque faventissimum, est, Quòd Patres Concilii qui decretum præfatum formavere, doctrinam præmotionis in scriptis suis expressè docuerunt. In primis enim Cornelius Mussus Episcopus Ordinis Minorum, qui ejusmodi decretum disposuit, eam docuit lib. 2, de Divina Historia, cap, 10, cujus auctoritas cùm sit maximi momenti ad penetrandam Concilii mentem idcirco placet ejus verba hic attexere : *Moventur*, inquit, *à Deo omnia tanquam à primo movente, quod nisi moveat priùs, necesse est quòd nihil omnino moveat in rerum natura.* Referuntur quoque Cardinalis Seripandus ex Ordine D. Augustini super cap. 8, Epist. ad Rom. Joannes Antonius Delphinus è Casali majori Ordinis Episcopus, lib. 4, de Libero Arbitrio. Andreas Vega itidem Ordinis Minorum, quæst. 11, de justificatione, et lib. 6, supra Trident., cap. 6, ubi vocat præmotionem, *ignotam divinæ virtutis applicationem et voluntatis nostræ mirificam inflexionem et inclinationem*. Citatur Salmeronius ex primis sanctissimi Patriarchæ Ignacii Sociis, disp. 19, in Epistol. ad Rom. ubi etiam utitur nomine, *firmæ atque invincibilis prædeterminationis*. Idque ut mittam quàm plures alios, tum præcipuè omnes Ordinis nostri Patres, qui numerosissimi Concilio Tridentino interfuerunt, recensenturque viginti tres inter Prælatos, novemdecim inter Theologos, præter eos qui à Principibus, præcipuè à Summo Pontifice missi sunt, qui omnes Thomisticæ doctrinæ principiis imbuti, non aliam aut in sacro Concilio, aut in libris à se conscriptis docere potuerunt, et quod majus est, illi iidem magna ex parte fuere, quos deinceps exorta Molinæ opinio adeo vehementer commovit.

Urgentius adhuc argumentum ad evincendam Concilii Tridenti mentem pro præmotione physica desumitur ex Catechismo ejusdem Concilii : Nam illa motio est de mente Concilii Tridentini, quam tradidit in suo Catechismo : Sed Concilium Tridentinum ipsissimam præmotionem physicam tradidit in suo Catechismo ; ergo est de ejus mente. Major est certa : Nam in Catechismo Concilii doctrina ejus continetur. Minor probatur, adducendo locum Catechismi Tridentini ex 1 part. de 1 Symboli, articulo num, 22. « Non solùm Deus universa quæ « sunt providentiâ suâ tuetur, atque administrat, verùm etiam « quæ moventur, aut aliquid agunt, intimâ virtute ad motum

« atque actionem ita impellit, ut quamvis causarum secunda-
« rum efficientiam non impediat, præveniat tamen, cùm ejus
« occultissima vis ad singula pertingat. Et quemadmodum
« Sapiens testatur, attingit à fine usque ad finem fortiter, et
« disponit omnia suaviter. Quare ab Apostolo dictum est,
« cùm apud Athenienses annunciaret Deum, quem ignorantes
« colebant, Non longè est ab unoquoque nostrûm : in ipso enim
« vivimus, movemur, et sumus. » Potuissetne Thomista luculentiùs exprimere, et clarioribus coloribus depingere præmotionem physicam? Planè cæcum aut protervum esse oportet, qui non videat ipsissimam, quam tuemur sententiam ibi apertè fuisse traditam.

Adversarii, cùm hac auctoritate se insigniter premi ac penitùs confici sentiant, triplicem solutionem excogitarunt. Primò Catechismum non esse tantæ auctoritatis, ut quem composuerint ipsi Patres Ordinis Prædicatorum, nempe Leonardus de Marinis Archiepiscopus Lancianensis; Ægidius Foscararius Episcopus Mutinensis, Franciscus Forerius Concilii Trident. Secretarius, approbaveritque B. Pius V; ex eodem Ordine Pontifex.

Sed responsio admodum temeraria est, atque idcirco ut sanctæ Sedi omnino injuriosa ex Præfatione Delrii Jesuitæ ad lib. Disquisit. Magic. jussu Summi Pontificis expuncta. Deinde advertere debuerant Adversarii, non solum à Sanctissimo Pontifice B. Pio V, sed etiam à Gregorio XV, insigni Societatis benefactore approbatum fuisse hunc Catechismum, et ab universa Ecclesia exceptum ut genuinum Concilii Tridentini fœtum et interpretem. Undè relictâ illâ solutione, ut quæ pœnam magis, quàm longiorem impugnationem meretur :

Respondent secundò ex eo loco solùm inferri præmotionem esse doctrinam sanam et Catholicam, non tamen articulum Fidei. Modesta quidem et verissima responsio : Libenter enim admittimus præmotionem non esse articulum Fidei, aliàs eam negantes essent hæretici, quod absit. Satis est quod Ecclesia in celeberrimo illo Catechismo sanam doctrinam fidelibus proponens, Thomisticam præmotionem tanquam Catholicam sententiam, et ad explicandam Dei Omnipotentiam omnino idoneam expenderit. Hic solùm operæ pretium est ponderare eorum inscitiam et malam fidem, qui dicunt præmotionem esse Alvaris et Bannesii, duorum Ordinis Præd. Doctorum, qui post Concilium Tridentinum scripsere, inventum : Quibus adhuc non modò ineptiores, sed maligniores longè sunt, qui apud ignaros mussitant præmotionem physicam esse à Concilio Tridentino damnatam, et parùm diversam à sententia hæreticorum. Planè dedecet viros ne dicam Catholicos, sed bonæ fidei vestigium retinentes, tam insulsis uti calumniis.

Respondent tertiò aliqui, qui amant luci meridianæ tene-

bras effundere, Catechismum loqui de motione morali. Sed hæc solutio ne apparentiam quidem probabilitatis habet, et facilè refutatur ex ipso textu. Loquitur enim Catechismus de motione communi omnibus agentibus : Sed motio moralis, ut de se patet, non est communis omnibus agentibus, sola enim agentia libera propriè sunt illius capacia; ergo non loquitur de illa. Deindè motio moralis non pertinet ad attributum omnipotentiæ, cùm homo et angelus possint movere moraliter hominis voluntatem : Concilium autem ibi intendit ostendere vim et efficaciam divinæ omnipotentiæ, ut patet ex articulo Symboli, occasione cujus hæc dicit, ergo non loquitur de motione morali. Demùm motio moralis nec occulta est, nec *intimæ virtutis* nomine propriè potest explicari; ergo de illa non loquitur. Adde præterea quòd Catechismus loquitur de illa motione, de qua loquebatur Apostolus Act. 17, dicens. *In eo* (scilicet Deo) *vivimus, movemur et sumus* : Sed nemo dicet hunc locum Apostoli intelligendum esse de motione morali; ergò nec de illa loquitur Catechismus Concilii.

§ III.

Probatur Præmotio ex Ecclesiæ precibus, et communi fidelium consensu.

Theologi fusiùs hoc argumentum prosequuntur agendo de efficacia divinorum decretorum; potest tamen adaptari præmotioni physicæ sub hac forma. Datur illa motio, quam Ecclesia petit à Deo : Atqui ecclesia non petit à Deo concursum simultaneum, aut solam motionem moralem, sed etiam physicam et præviam, quæ scilicet activè et efficaciter immutet voluntatem humanam; ergo datur illa motio prævia, physica, et efficax. Probatur minor : Et in primis quòd Ecclesia non petat in suis precibus concursum simultaneum, de se patet; quippe hic concursus sine miraculo deesse nequit, sed omnibus etiam non orantibus præstò est. Undè sicut nemo petit à Deo, ne cælum cadat, aut ut Sol luceat, et ignis comburat, quia hæc sine miraculo aliter esse non possunt; ita quoque nemo petit concursum simultaneum, qui sine miraculo deesse non potest. Quòd verò Ecclesia non petat solas motiones morales, quæ consistunt in propositione motivorum excitantium, sed etiam motionem physicam et præviam, intrinsecè et activè immutantem corda nostra, probatur ex expressionibus, quibus suas preces concipit : Nempe hæ sunt; « Ut Deus rebelles nostras « ad se compellat ire voluntates; Ut infideles ex nolentibus « credere volentes faciat; Ut applicet cor nostrum bonis operi- « bus; Ut det nobis bonam voluntatem : Ut convertat et per- « trahat nos ad se; Ut auferat cor lapideum, et det nobis cor

« carneum, seu docile : Ut immutet voluntates nostras, eas« que inclinet ad bonum, » etc. Sed hæc omnia fieri nequeunt à motione morali, quæ nec immutat corda, nec bonam voluntatem subministrat, nec transfert nos à malo in bonum, nec facit nos ex nolentibus volentes, etc, sed solùm suadet, invitat, et allicit; ergò præter istam motionem moralem Ecclesia petit aliam fortiorem, et victricem humanæ obstinationis, quâ Deus quamvis pertinaces, suaviter quidem, sed tamen fortiter et ineluctabiliter nos trahit et applicat ad se, corda nostra immutando, et faciendo ut ea nobis placeant, quæ antea displicebant, et ut liberrimè velimus, quæ antea pertinaciter recusabamus.

Confirmatur primò ex promissionibus divinis. Sæpè enim Deus promittit amicis suis futura opera hominum ut promisit Abrahæ conversionem gentium : ut autem arguit D. Augustinus, Deus promittit ea, quæ ipse facturus est; absurdum enim est dicere, Deum promittere, et homines Dei promissa adimplere; ergò Deus ipse facit ipsam conversionem hominum, non solùm quia persuadet, ut convertantur (hoc enim non est propriè *facere*, sed *ad faciendum invitare*), sed quia interiùs corda hominum immutat, ea inclinando per physicam præmotionem à malo in bonum.

Confirmatur secundò ex ipso consensu fidelium, qui dum aliquid boni egêre, totum illud Deo veluti primo auctori cor nostrum applicanti attribuunt: Imò suam cooperationem fatentur esse munus divinæ Bonitatis; ergò ne falsa sit pia ista confessio, fatendum est Deum non modò suasorem esse bonorum operum, inquantum movet moraliter; nec solùm cooperatorem inquantum simultaneè concurrit; sed etiam auctorem, inquantum activè movet interiùs, et applicat corda nostra. Undè ipsi adversarii sententiam illam, quam in disputationibus adeò acriter impugnant, reipsâ quotidie ad aras pie sincerèque profitentur. At de his satis.

§ IV.

Probatur Præmotio ex Patribus,

Nomine *Præmotionis*, ut jam dictum est, intelligimus motionem omnium causarum, ut ita dicam, vivificatricem et veluti vitalem impulsum, quo Deus causis secundis ultimam agendi activitatem influit, easque efficacissimè applicat. Hanc motionem docuerunt Patres, dum sæpius asserunt causas secundas non agere nisi motas et applicatas à Deo rerum omnium motore, ac prædeterminatore; sic enim eum vocat Dionysius 5 divin. Nominibus, dum voluntatem Dei asserit *esse rerum*

omnium prædeterminativam, et proinde nostrarum quoque voluntatum. Undè eodem cap. de Deo inquit : *Principium unum est, ex quo est ipsum esse, et omnis virtus, omnis habitus, omnis actus et omnis motus :* et sæpe repetit, *Deum omnia*, quæ agunt, *movere*. D. Ambrosius lib. de dignitate hominis cap. 2. *Deus* inquit, *unus est omnia vivificans, movens et gubernans; sicut anima in corpore ubique tota viget, vivificans illud, movens, et gubernans :* Ubi explicat modum, quo Deus creaturas movet exemplo animæ; quem imitatus D. Thomas 1, 2, q. 17, a. 8, ad 2, ait, *sicut Deus movet mundum, ita et anima corpus :* Certum est autem animam etiam physicè et prævië membra movere. Et D. Basilius constitutionum cap. 1. *Deus*, inquit, *naturæ Dominus est, et aliter quàm ille promisit, res cadere non potest; omnium enim potens est, et arbitratu suo cuncta commutat.* Et Chrysostomus Homil. 13 in Mathæum, Cuncta inquit, ab illa nihil laborante Dei manu tum creatum mota in nostram dispensantur salutem : Undè Epiphanius vocat Deum *totum moventem et efficientem*. Gregorius etiam in Mor. ait, *quæ creata sunt, intantum moventur inquantum occulto Dei instinctu disponuntur ;* ubi loquitur de instinctu communi omnibus creaturis, qui sine dubio non est moralis, sed physicus. Et Bernardus libro de Grat., et libero arbitrio, *Deus*, inquit, *voluntatem applicat operi, et opus explicat voluntati.* Ubi duas motiones non modo distinguit, sed etiam eleganter aptèque exprimit : unam moralem, quâ Deus explicat et proponit nobis quid sit agendum, et aliam physicam, quà Deus nos applicat ad agendum. Plura alia referri possent : sed ex his satis constat Patres agnovisse occultam illam Dei motionem, quâ Deus omnia applicat ad agendum, non moraliter, sed physicè, non suadendo solùm, sed etiam activè inclinando. Nihil autem aliud intelligunt Thomistæ nomine *præmotionis*, seu *prædeterminationis*. Imò Sancti Patres sæpe usurpant ipsum vocabulum, nam Προορισμὸς Græcè, quo sæpe cum D. Paulo utuntur, nihil aliud latinè significat quàm *prædeterminationem*. Undè in aureo illo libello de Imitatione Christi; Deus vocatur *Promotor actionum;* promotor inquam efficacissimus, *cui non est aliquid quod velit, aut possit resistere,* ut dicit Boetius 3 de Consolat.

§ V.

Probatur Præmotio auctoritate Philosophorum.

Trita sunt veterum Philosophorum axiomata, *causas secundas non agere nisi motas et applicatas à causa prima, in*

cujus virtute agunt, et quæ conjungit omnia agentia suis effectibus : imò *ad quam cæteræ causæ comparantur ut instrumenta ad artificem*, etc. Sed hæc axiomata sunt ipsissima Thomistarum doctrina circa præmotionem; ergo Philosophi Antiqui docuerunt præmotionem.

Respondent primò quidam ex Adversariis, hæc omnia intelligenda esse metaphoricè et impropriè; ita ut Deus dicatur *movere*, *applicare*, et *impellere causas secundas*, non quòd in eis aliquid intrinsecum ponat, quo applicentur ad agendum, sed quia simul cum illis agentibus concurrit.

Sed adeò frigida responsio ex illo facilè confutatur, quòd non explicet, sed penitùs destruat veritatem horum axiomatum. Si enim Deus solùm adjuvat causas secundas, inquantum cum illis extrinsecè cooperatur ad eundem effectum, sicut equus cooperatur equo ad trahendum currum, non verò inquantum ipsas intrinsecè applicat et immutat, ergo falsa sunt illa Philosophorum axiomata, Deum movere et applicare causas secundas ad agendum. Rogo enim, quâ loquendi proprietate dici potuit, *Deum movere causam secundam ad agendum*, si nullam in illa motionem producit; *eam applicare*, si solùm ipsius cooperationem exspectans, ei agenti cooperatur? Deinde saltem ex hac responsione habetur antiquos philosophos propriè et sine metaphora explicatos in hac parte consentire Thomistis. Undè rejectâ istâ responsione,

Respondent secundò alii, et sanè longè conformiùs ad sua principia, hæc omnia axiomata falsa esse; nec Deum activè movere aut applicare causas secundas, quia in illis nullam motionem imprimit, quâ applicentur actioni, sed solùm cum illis simultaneè concurrere, associando suam virtutem virtuti creaturæ, ut ex hac societate unus producatur effectus, qui sit partim Dei partim craturæ.

Cæterum hæc Responsio non solùm toti derogat antiquitati, cùm primates Philosophi hæc axiomata tam rara habeant; sed etiam D. Augustino et D. Thomæ, imò aliis Patribus, qui illa inculcant agendo de providentia Dei, ac de dignitate primi Motoris.

Præter has communes auctoritates, expressus est Aristoteles 8. Physic., cap. 5. *Primum movens*, inquit *movet ultimum, sed ultimum non movet primum :* Ergo agnoscit Aristoteles causas secundas moveri à prima, ut agant. Undè Deus apud eum dicitur *Primus Motor*, quòd omnia moveat.

Si autem respondeas, causam secundam moveri quidem à prima, non tamen motione præviâ,

Contra est, quod ipse Aristoteles 4, Met. c. 23, rerum habeat, *motionem moventis esse priorem motionis mobile ratione, et causalitate;* Ergo motio primi motoris, quâ moventur omnia ad agendum, est prævia motio. Undè 3, Metaph.,

cap. 3, vocat Deum, *Motorem immobilem, non solùm servatorem, sed etiam parentem omnium quæ fiunt in mundo, qui in omni voluntate et natura operatur, quique rerum omnium merito dici possit vita,* quam expressionem secutus D. Thomas in compendio Theologiæ cap. 147, eleganter appellat Dei providentiam, *cor mundi,* quòd ab illa motus omnes creaturarum, ut à primo fonte profluant. Undè in libro de causis dicitur, *Quod causæ secundæ non agunt nisi in virtute primæ.* Plato ut illud luculentiùs exprimat, vocat creaturas, *Instrumenta Dei,* Deumque dicit esse *animam mundi;* quod ita accipiendum non est, quasi Deus substantialiter informet mundum, sicut anima corpus; sed quia omnia movet, vivificat et applicat, sicuti anima vivificat et applicat membra sui corporis. Undè Homerus dicit, *talem esse hominum voluntatem, qualem eam in dies Jupiter inducebat :* qui si per Jovem intellexit corpora cœlestia, ut quidam interpretantur, sine dubio erravit ; nam corpus cœleste non dominatur voluntati humanæ : Si verò intellexit primam causam, quæ apud antiquos vocabulo *Jovis* intelligi consueverat, sine dubio verissimè locutus est.

§ VI.

Probatur Præmotio auctoritate Augustini.

Sententia D. Augustini circa materiam de auxiliis, Ecclesiæ doctrina est, ut constat ex Conciliis Milevitano, Carthaginensi, Arausicano, et ex pluribus summis Pontificibus Innocentio, Zozimo, Bonifacio, Hormisda, Clemente VIII et Paulo V. Undè cùm quæstio præmotionis sit valdè affinis quæstioni de auxiliis, maximi quoque ponderis est in illa auctoritas D. Augustini. Neque verò hac in parte minùs expressa est, quàm magna : liceret enim non quædam loca, sed libros integros afferre, de Gratia Christi, de Prædestinatione, de Correptione et Gratia, et alios ejusmodi, in quibus asserit Deum ita movere voluntates hominum, ut sine præmotione physica explicari nullo modo possit. Undè Molina ingenuè agnoscit D. Augustinum sibi non satis favere, sed explicandi modum à suo alienum tenuisse, quamvis ejus Asseclæ eum ut possunt explicare conentur.

Probatur ergo præmotio physica auctoritate Divi Augustini. Ille admittit præmotionem physicam, qui docet motionem de se efficacem, ineluctabilem, insuperabilem, cujus efficacia fundetur in omnipotentia Dei, et dominio, quod habet in nostras voluntates, per quam Deus agit in cordibus nostris quidquid voluerit, et illa inclinat ad agendum, transfertque ab uno affectu ad alium : Sed Augustinus talem motionem perpetuò

docet; ergò admittit præmotionem physicam. Major patet : Tum quia Thomistæ nihil aliud tribuunt præmotioni : Tum quia concursus simultaneus non facit ut faciamus, nec movet et applicat ad agendum, sicut abundè suprà ostendimus; motio verò moralis non est ineluctabilis, sed sæpe inutilis, cujus efficacitas non petitur ex dominio et omnipotentia Dei, sed ex consensu creaturæ. Minor verò patet legenti Augustinum, et probatur adducendo quædam ejus loca; nam de Grat. et Libero Arbitrio cap. 20, *Deus*, inquit, *dominatur voluntati hominum;* ex quo principio capite sequenti infert, *quòd agit omnipotens Deus in cordibus humanis motum voluntatis ipsorum*, *et operatur ad inclinandas eorum voluntates*. Et de Correptione et Gratia cap. 14. *Deus de voluntatibus hominum quod vult*, *cùm vult*, *facit; habet enim cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem*. Unde ibidem cap. 12. exclamat, *subventum esse humanæ infirmitati*, *ut tam insuperabiliter et indeclinabiliter traheretur*. Et jum citato Libro de Gratia et Libero Arbitrio c. 17. *Deus*, inquit, *facit ut faciamus*, *præbendo vires efficacissimas voluntati*. Hæc et similia millies repetit, quæ nisi sunt ipsissima Præmotio, nescio quibus verbis luculentiùs exprimi possit.

Confirmatur primò ex loco quem ex eo refert Hilarius in sententia 68. ubi sic ait, *Divina voluntas est suprema causa omnium corporalium spiritualiumque motionum; nihil enim fit visibiliter*, *quod non de invisibili et intelligibili summi imperatoris aula vel jubeatur* (pro bonis) *vel permittatur* (pro malis.) Secundò quia Pelagius non negabat concursum simultaneum, quem videtur intellexisse per *adjutorium possibilitatis;* nec motiones morales, ut excitationes, illustrationes, etc. ut evidenter constat ex libro de Gratia Christi; et tamen ipsum impugnabat Augustinus; ergò præter concursum simultaneum et motionem moralem exigebat aliam motionem quæ non daret tantùm posse, nec ad agendum duntaxat moraliter excitaret; sed voluntatem interiùs applicaret actioni : Tertiò demum quia omnia argumenta, quæ Adversarii solent objicere Thomistis, Augustinus sibi proponit et solvit; ut quòd tolleretur libertas; quod Deus esset auctor mali; quod præcepta essent impossibilia, etc. Ergo Augustinus idem tenuit, quod docent Thomistæ, idem refutavit quod in Adversariis refutant Thomistæ.

§ VII.

Probatur Præmotio ex D. Thomæ.

Præmotionem esse de mente D. Thomæ fatentur ipsi Adversarii, inter quos refertur primò Molina in concordia dis-

put. 26. Referuntur Conimbricenses 2 Phys., cap. 7. quæst. 13. art. 1. Refertur libellus de ratione studiorum compositus à Patribus Societatis cap. de delectu opinionum; libellus, inquam, ille, non qui circunfertur posteriorum editionum, in quibus hoc egregium testimonium suppressum est, sed primæ editionis Romanæ, anni 1586. de quo vide R. P. Gonet 1. 2. disput. 6. art. 2 § 5. Imò ipse Suarez agnoscit D. Thomam eam docuisse quæstione 3. de potentia art. 7. sed, inquit, illam deinceps retractavit, dum in Summa 1 p., q. 105. non dicit *Deum applicare creaturas ad agendum*, sicuti dixerat in quæst. de potentia, sed *quasi applicare*. Mira sanè subtilitas, quæ tantum negotium ex una vocula dissyllaba perpendit: si tamen advertisset calcem articuli, reperisset D. Thomam absolutè dixisse *Deum movere causas secundas applicando earum virtutes*. Unde evanescit fictitia illa retractatio, manetque semper D. Thomam constantissimè docuisse Deum effectivè et prævié causas secundas ad agendum applicare. Loca omnia referre longiùs esset, plura videri possunt apud P. Gonet 1. 2. disput. 6. art. 2. § 1. 2. 3. et 4. nos solùm quædam hic expendemus,

Probatur ergò breviter præmotio ex D. Thoma. Deum creaturas physicè præmovere nihil aliud est, quàm eas ad agendum applicare, motione præviâ effectivâ, id est, quæ consistat non in sola repræsentatione objecti sicut moralis, sed in impulsu activo, et quæ infallibiliter consequatur effectum: Atqui D. Thomas talem motionem et applicationem perpetuò docet; ergo docet præmotionem. Major patet: Probatur minor referendo loca D. Thomæ: Nam 1. p. q. 105. art. 5. docet Deum dedisse creaturis virtutem agendi, et eam conservare, et præterea eam ad agendum applicare: Idque per motionem intrinsecam et effectivam; quippe quæst. 106. art. 2 expressè distinguit duplicem motionem, unam per modum suadentis, seu moralem; et aliam per modum agentis interiùs immutantis, seu physicam: et postea subdit, quòd solus Deus movet voluntatem hoc secundo modo. Et 1. 2. q. 109. a. 1. *Nulla natura*, inquit, *quantumcumque ponatur perfecta, potest procedere in suum actum, nisi moveatur a Deo;* quod idem repetit capit. 9. ad Rom. infinitisque in locis: Undè pro rato habet 1 p., q. 60, a. 0 ad 2. Omnia quæ sunt in toto mundo agi ab aliquo, præter primum agens; et quæst. 22. de veritate art. 8. et 9. *Deus*, inquit, *transfert voluntatem ab uno actu ad alium, eam interiùs immutando, et in illam per modum agentis directè agendo:* Idque motione aliquâ infallibili; ut enim dicit quæst. 6 de malo art. 2. *Deus movet immutabiliter voluntatem propter efficaciam suæ voluntatis.* Undè ait 1, 2, q. 10. a. 4. *Si Deus moveat voluntatem nostram ad aliquid, impossibile est, ut ad*

illud non moveatur. Et demum expressissimè 3. de Potentia, art. 7, tradit Deum imprimere motionem omnibus causis agentibus ipsas applicantem ad proprios effectus; qui locus adeò apertus est, ut evasionem Suarez non repererit, ut suprà diximus. Hanc autem motionem esse præviam clarè docet et probat 3. Contra Gent. c. 049. quia *motio moventis præcedit motionem mobilis ratione, et causalitate :* Quippe exindè conficitur, quod cùm Deus sit motor movens omnes causas secundas ad agendum, motio quâ creaturas applicat, præcedat cooperationem creaturarum. Adde præterea quòd omnes rationes, quibus probare solemus præmotionem physicam, desumuntur ex D. Thoma; omnes objectiones, quas proponere solent Adversarii, sibi proponit D. Thomas; solutiones quas illis afferre consueverunt Thomistæ, dat ipse D. Thoma, ut patebit ex infrà dicendis; ergò doctrina præmotionis est ipsissima S. Thomæ doctrina.

Dicere verò eum loqui de motione morali, non modò falsum, sed neque verisimile est. Quippe cùm motio moralis nec sit communis omnibus causis, nec effectiva, nec infallibilis, nec absolutè necessaria. Imò D. Thomas expressè distinguit duplicem hanc motionem, moralem, et physicam, seu, ut ipse loquitur, *per modum suadentis*, *et per modum agentis;* dicitque Deum movere creaturas, atque specialiter voluntatem, hac ultimâ motione. Quòd etiam non loquatur de concursu simultaneo, ex eo constat, quòd ille concursus nec sit infallibilis, nec prævius, nec intrinsecus ipsi causæ agenti, nec eam movet, nec eam applicat, sed solùm ipsi cooperanti cooperatur. Et demum quòd S. Doctor expressè rejiciat modum quo Adversarii explicant suam de concursu simultaneo ententiam : En verba ejus Opusc. 2, cap. 23. « Dupliciter « aliquid dicitur cooperari alteri, uno modo quia operatur ad « eundem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister « domino, et instrumentum artifici, à quo movetur; alio « modo inquantum operatur eamdem operationem cum ipso. « sicut diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel « pluribus trahentibus navim, quòd ùnum alteri cooperatur. « Secundùm primum modum creatura potest dici cooperari « Creatori : secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur. »

Porrò quod dici posset, D. Thomam nullibi usurpasse nomen præmotionis et prædeterminationis, abundè solvetur in responsionibus ad objectiones.

§·VIII.

Probatur Præmotio rationibus,

Justissima causa æquis semper rationibus abundat; quæ

autem justior causa esse potest, quàm quæ dominium Dei, et dependentiam causarum secundarum à prima defendit? Undè nec nobis hac in parte plures et efficaces rationes deesse possunt, ex quibus faciliores solùm hîc breviter referemus, quarum præcipuæ ex D. Thoma depromptæ sunt.

Probatur ergo primò hoc efficacissimo simul ac facillimo ratiocinio. Causæ secundæ non agunt nisi motæ et applicatæ à Deo: Sed illa motio est physica et prævia motio; ergò datur physica præmotio. Major in primis est, non modò expressissime D. Thomæ 1. p. q. 60, a. 1, ad 2. et q. 105. a. 5, et q. 2, q. 109. a. 1. infinitisque aliis in locis, sed etiam trita, tum apud Philosophos, tum apud Patres, tum in ore omnium, qui idcirco Deum habent ut primum motorem, quòd omnibus motum inspiret, omnia vivificet, omnibus agendi movendique vigorem inspiret, etiam approbante confirmanteque Scripturâ sacrâ, ut planè nullus locus relinquatur Adversariis tam ratam Doctrinam inficiandi. Minor verò duo dicit: Primò, divinam illam motionem *esse physicam;* Secundò, *esse præviam*. Probatur ergo quantùm ad primùm: Motio illa dicitur habeturque propriissimè *physica*, quæ est effectiva et per modum causæ agentis, cùm è contra illa dicatur *moralis et metaphorica*, quæ est solùm objectiva et per modum finis allicientis, ut etiam radicitùs explicavimus prima parte Physicæ agendo de causa finali: Atqui motio quâ Deus universa movet, applicat ac vivificat, non est tantùm objectiva et per modum finis allicientis, sed effectiva et per modum agentis, ut expressè habet D. Thomas locis citatis in declaratione majoris, et constat ex eo quòd illa motio sit propria Deo inquantum est primum agens, ac primus fons totius efficientiæ quæ est in rebus; ergò motio illa non est moralis et metaphorica, sed activa et physica. Probatur verò eadem minor quo ad alteram partem, nempe motionem illam divinam esse præviam: Tum Auctoritate D. Thomæ ex Aristotele expressissimè, tradentis, *motionem moventis præcedere motionem mobilis ratione et causâ*, id est, prioritate naturæ, 3. cont. Gent. cap. 149. Tum ratione ab eo insinuatâ; Quippe omnis causa est prior suo effectu, et omnis motio itidem prior suo termino: Sed actio creaturæ est effectus et terminus motionis illius divinæ, moventur enim à Deo creaturæ ad agendum, imò alla motio est ipsissima applicatio ad agendum, ut perpetuò inculcat S. Thomas, allique superiùs citati; ergo est motio prævia. Hæc ratio tota confecta est ex ipsissimis D. Thomæ principiis, atque tam plana, ut prorsus non videam relinqui Adversariis evadendi viam, nisi evertendo ea quæ non modò D. Thomas, sed et cæteri Patres, atque uno ore Philosophi ratissima semper habuere.

Probatur secundò: Causa secunda non agit nisi in virtute

primæ; ergò priùs debet recipere virtutem à prima, quàm agat. Antecedens est certum : Nam virtus divina est fons, à quo dimanat omnis virtus agendi, omnis motus, et omnis actio, ut dicit Dionysius 5. de divin. nom. Consequentia verò ex eo suadetur quòd prius sit habere virtutem agendi, quàm agere. Si autem dicas, creaturam recepisse virtutem agendi, quandò primò producta est; Contrà est, quod licèt per creationem creatura recipiat virtutem agendi in actu primo, non tamen recipit virtutem agendi in actu secundo, seu activitatem ultimam agendi, quâ constituatur actu profundens actionem, reddaturque dependens à Deo in ratione agentis, sicut per creationem dependet ab eo in ratione potentis agere; ergò, præter virtutem quam recipit à Deo in prima productione, debet recipere complementum seu applicationem illius virtutis : sicut serra, quando fabricatur recipit quidem virtutem rodendi in actu primo, sed tamen præterea, ut de facto corrodat, debet recipere motionem applicativam ab artifice. Hæc ratio desumitur ex D. Thoma, 3 de Potentia art. 7 ad 7, ubi. etiam expressissimè docet motionem, quâ Deus applicat creaturas ad agendum, esse diversam à virtute, quam illis in prima sui productione contulit. En ejus verba. « Virtus naturalis, quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, « inest eis ut quædam forma habens esse ratum et fixum in « natura : sed in quo facit Deus in illis ut actualiter operen- « tur, habet quoddam esse incompletum, eo modo, quo colo- « res sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis. »

Probatur tertiò : Quod conjungit et applicat causam secundam ad suum effectum, præmovet illam : sed Deus conjungit et applicat omnes causas secundas ad agendum; ergò illas præmovet. Probatur major : Nam præmotio nihil aliud est, quam applicatio conjungens causas secundas ad suos effectus : Neque enim ad id valet concursus simultaneus ut qui nihil ponat in causa secunda, quo ex non operante, fiat operans. Minor verò est axioma, quod D. Thomas refert ex lib. de causis 1. p. q. 36. a. 3.

Probatur quartò : Instrumentum non attingit effectum causæ principalis, nisi priùs ab illa moveatur : Sed creaturæ, dum agunt, attingunt effectum proprium Deo; ergò debent moveri ab eo, priùs quàm agant. Major probata est suprà agendo de instrumentis : et præterea suaderi potest ex eo quòd instrumentum non agit, nisi subordinatum causæ principali, quæ utitur instrumento : Usus autem fit per applicationem ad agendum; ergo causa principalis, ut sibi subordinet instrumentum et utatur illo, debet illud applicare. Minor verò probatur : Ratio entis est effectus proprius Dei : Sed omnis creatura dum agit, attingit rationem entis; ergò attingit effectum proprium Dei. Minor certa est : Nam ratio entis est

transcendentaliter imbibita in omni effectu. Major verò declaratur : Nam causæ universalissimæ debet correspondere effectus universalissimus : Effectus autem universalissimus est ratio entis ut potè quæ reperitur in omnibus rebus ; ergò ratio entis est effectus proprius causæ universalissimæ scilicet Dei. Hæc ratio est D. Thomæ, quæst. 3 de Petentia art. 3 ubi eam egregiè expendit.

Probatur quintò : Deus causat ipsam cooperationem causæ secundæ : Sed non potest illam causare per concursum simultaneum ; ergo præter concursum simultaneum debet admitti alia motio causativa cooperationis creaturæ, ac proindè prævia ad illam ; omnis enim causa præcedit suum effectum. Major adeo certa est, ut D. Thomas habeat ut hæreticum, dicere aliquid positivum in mundo esse, quod non causetur à Deo ; ergo ipsa cooperatio creaturæ causatur à Deo. Minor verò probatur : Virtus causans aliquid debet esse prior illo. Sed concursus simultaneus non est prior cooperatione creaturæ ; ergò non potest illam causare. Adde præterea, quòd concursus simultaneus nihil ponit in causa secunda etiam fatentibus Adversariis ; ergò non potest causare influxum et cooperationem causæ secundæ, sed solùm cum illa effectum producere. Hanc rationem indicat D. Thomas in 2. dist. 37. q. 2. art. 2.

Probatur sextò : Quod est indifferens ad utrumlibet non agit nisi priùs determinetur ab alio : Sed ut plurimum causæ secundæ, præcipuè voluntas humana, sunt indifferentes ad utrumlibet ; ergo non agunt nisi priùs determinentur ab aliquo, scilicet à causa prima, quæ sola potest determinare voluntatem. Minor patet ipsâ experientiâ quâ sentimus nos esse indifferentes ad utrumlibet, v. g. ad agendum et non agendum, ad odio habendum et ad amandum. Major verò certa est, quia ab eo quod est indifferens, non exit determinatus effectus ; siquidem nemo dat quod non habet. Hæc ratio est D. Thomæ 1. p. q. 19. art. 3. ad 5. et 2. Phys. lect. 8.

Respondebis primò, Causam secundam se determinare per suam actionem.

Sed contrà : Actio non exit nisi à causa determinata, ut dicit D. Thomas 2. Phys. lect. 8. Ergò prius est causam determinari, quàm quod ab illa egrediatur determinata actio.

Respondebis secundò, Causam liberam determinari ab objectis, ut homo indifferens ad amandum, determinatur ad amorem per beneficium, quod ab alio accepit.

Sed contrà : illa determinatio objectiva est solùm aliquid extrinsecum respectu voluntatis, et quo posito voluntas adhuc remanet indifferens ; ergò præter illam requiritur alia effectiva et intrinseca.

Respondebis tertiò, Hanc determinationem fieri concursu simultaneo.

Sed contrà est; tum quia concursus simultaneus est indifferens, ut dicunt Adversarii, et exspectat cooperationem et determinationem creaturæ; ergò illam causare non potest: Tum quia talis determinatio est prior naturâ ipsâ cooperatione creaturæ; ergò non potest causari à concursu simultaneo, qui non est prior cooperatione creaturæ.

Probatur septimò : Ut enim dicit D. Thomas 1 Periherm., lect 4. voluntas divina intelligenda est tanquam causa profundens totum ens et omnes ejus differentias : Sed applicatio creaturæ, per quam conjungitur ad suum actum, est aliquod ens; ergò debet causari à Deo, ac proindè Deus applicat causas secundas ad suos actus.

Probatur octavò : Ille qui respicit finem ultimum Universi, debet omnia præmovere et applicare ad suas operationes, et non solùm cum illis conrurrere : Sed Deus respicit finem ultimum totius Universi; ergò debet omnes creaturas præmovere et applicare ad suos actus. Minor certa est, nec eam negare possunt adversarii. Major verò declaratur; nam ille qui respicit finem ultimum totius Universi, debet omnia dirigere ad illum finem; quod explicat D. Thomas exemplo ducis, qui applicat et dirigit omnes milites ad victoriam consequendam, quæ est finis totius exercitus : Sed non potest dirigere nisi applicando et præmovendo, ergò debet præmovere et applicare. Probatur minor : Nam concursus simultaneus non dirigit actionem creaturæ, sed solùm ipsi cooperatur; motio verò moralis non dirigit nisi moraliter et inefficaciter; ergo præter illam debet dari motio prævia et effectiva.

Probatur nonò : Nam datur motio, per quam Deus infallibiliter omnia disponat, et quæ sit executio divinæ Providentiæ : Sed sola præmotio physica potest id præstare, ergò datur. Major certa est : Divina enim Providentia in sui dispositione non fallitur, et semper finem suum attingit, ut memorat Scriptura, Ecclesia canit, et sæpe probat D. Thomas; ergò necesse est dari aliquam motionem infallibilem, quæ sit executio talis Providentiæ. Minor verò probatur : Nam concursus simultaneus, cùm sit de se indifferenter paratus omnibus, non regit, nec movet creaturas infallibiliter, sed exspectat indifferenter earum cooperationem : Motio verò moralis, præter quàm quod non est omnibus creaturis communis, illas quas movet, non applicat infallibiliter, sed plerumque inutiliter excitat; ergò sola præmotio physica est executiva divinæ Providentiæ. Ideòque Providentia dicitur infallibilis, eo quod regat creaturas per motionem infallibilem. Hæc ratio efficacissima est et præclarissima, quâ utitur D. Thomas 1 p., q. 103. art. 8. ubi dicit quòd, *Omnis inclinatio sive naturalis*,

sive voluntaria, nihil aliud est quàm impressio à primo movente; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est, quàm impressio à sagittante. Ex quo concludit, quòd Dei gubernationi nihil resistit, *Eo quòd omnia quæ aguntur vel naturaliter, vel voluntarie, quasi propriâ sponte perveniunt in id, ad quod divinitùs ordinantur.*

Probatur decimò ex dominio Dei super omnem creaturam : De ratione domini est applicare res sibi subditas ad suas operationes, moraliter quidem, si solùm habeat dominium morale; Physicè verò, si habeat dominium physicum : Sed Deus est supremus dominus, non solùm moraliter, sed etiam physicè, omnium creaturarum, ita ut impossibile sit creaturam in qualibet actione non servire tanto domino; ergò debet applicare omnes creaturas ad agendum. Minor est certa : Major verò probatur : Nam actuale dominium consistit in usu rei; usus autem in applicatione rei ad operationem; ergo supremi domini est omnia applicare ad suas operationes. Hac ratione utitur Augustinus, dum toties inculcat Deum movere voluntates hominum propter dominium quod habet in illas et in omnia.

Probatur undecimò ex subordinatione causarum secundarum ad primam. Quando sunt plura agentia subordinata, agens inferius non agit nisi prius moveatur et applicetur à primò : Sed omnes creaturæ sunt naturaliter subordinatæ Deo; ergò non agunt nisi priùs moveantur et applicentur à Deo. Minor certa est; ideò enim dicitur Deus, *Prima causa*, quia cæteras sibi subordinat. Major verò patet : Nam subordinatio causarum in eo consistit, ut causa inferior agat sub prima, sicuti minister agit sub domino, id est ex applicatione ipsius domini. Hæc ratio est D. Thomæ, 1 p. q. 105, a. 5. quam præterea inculcat 3. contra Gentes, cap. 147. ubi ait : « Sub Deo, qui est primus intelligens et volens, ordinantur « omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub prin- « cipali agente » : et 2. p. q. 2. a. 3. « Secunda moventia « non movent, nisi per hoc, quòd sunt mota à primo mo- « vente; sicut baculus non movet, nisi per hoc, quòd est mo- « tus à manu.

§ IX.

Expenditur ultima ratio, adjiciturque profundior explicatio naturæ Præmotionis

Hanc postremam rationem ut profundissimam ac efficacissimam, ut paulò accuratiùs expendamus, speciali titulo ab aliis separamus, cui etiam adjiciemus, explicationem naturæ

præmotionis, ex qua toti doctrinæ Thomisticæ non mediocris afferetur.

Igitur sic argumentor. Impossibile est ut creatura agat, nisi priùs constituatur in ratione principii in actu secundo operativi : Atqui non constituitur in ratione principii in actu secundo operativi per solùm concursum simultaneum, sed per præmotionem physicam; ergò creatura, ut agat, indiget præmotione physicâ. Ut argumentum omni ex parte convincat, probanda est utraque præmissa.

Probatur ergò major, quòd scilicet creatura priusquam agat, debeat constitui in ratione principii in actu secundo operativi : Siquidem quod non est de se activum nisi habitualiter et in actu primo, nunquam aget, nisi constituatur in ratione principii actualis et in actu secundo operativi : Sed omnes facultates creaturarum non sunt activæ nisi in actu primo et habitualiter ; ergò ut agant, debent priùs constitui in ratione principii in actu secundo operativi, seu, ut loquuntur alii, debent reduci ab actu primo ac actum secundum agendi. Major certa est : Nam operatio non egreditur à causa quandiu est solùm in actu primo et habitualiter operativa; sic enim non intelligitur satis completa et actualis ad profundendum actum, sed magis in potentia otiosa. Minor verò, quòd scilicet virtutes creaturarum de se non sint activæ nisi habitualiter et in actu primò, multipliciter probatur : Primò quia creatura in nullo ordine, identificat sibi suam ultimam actualitatem; id enim proprium est actùs puri : Sed id per quod causa fit in actu secundo operans, est ultima actualitas ordinis operativi; ergò nulla virtus creata potest id sibi identificare, et proindè virtus creata non est ipsa actualitas operandi, sed solùm habitualis potentia operativa. Secundò, *Operari* sequitur ad *esse*, ipsique proportionatur : Sed nulla creatura est sua existentia; ergo etiam nulla creatura est suum *operari* in actu secundo, sed necessariò in illa distingui debet actus primus operandi ab actu secundo. Tertiò, Virtus creata semper habet aliquid potentialitatis admixtum; ergo quantùm est de se non est ultimò constituta in ratione principii operativi, sed ut actu agat, eget aliquâ superadditâ actualitate excludente talem potentialitatem. Quartò, Idem suadetur inductione; Sic enim videmus nobilissimas facultates operativas, scilicet intellectum et voluntatem, non esse nisi habitualiter et in actu primo operativas; undè sæpissimè cessant ab operatione; ergò idem à fortiori dicendum de aliis minùs nobilibus potentiis, eas scilicet de se non esse nisi in actu primo operativas, ideòque indigere reduci per aliquid ad actum secundum.

Minor verò ejusdem principalis argumenti, quòd scilicet per concursum simultaneum creatura non possit constitui in

ratione principii actualiter operantis, variè probatur. Primò quia id quod non recipitur in causa secunda non potest eam constituere in ratione principii in actu secundo operantis; cùm enim nihil effluere possit ad extra ex virtute activa quandiu deest illi ultima activitas, ad quam statim sequitur actio, necesse est ut hæc ultima activitas sit aliquid intrinsecum in virtute activa receptum: Sed concursus simultaneus non recipitur in causa secunda, ut fatentur Adversarii; ergò non potest illam constituere in ratione principii in actu secundo operantis. Secundò, Concursus simultaneus est de se indifferens, et exspectat cooperationem creaturæ; ergò non reddit illam in actu secundo operantem. Tertiò, Id per quod creatura constituitur in ratione principii actu operantis, est aliquid prævium ad cooperationem creaturæ; agens enim debet esse ultimò completum et actuatum in ordine principii activi, priùs quàm agat: Sed concursus simultaneus non est aliquid prævium ad cooperationem creaturæ; ergò non constituit eam in ratione principii actu operantis. Quartò demum, Concursus simultaneus semper de se præstò est, et tamen creatura non semper operatur in actu secundo; ergò non constituitur operans in actu secundo per concursum simultaneum.

Unicum effugium excogitari potest, nempe creaturam constitui in ratione principii actu operantis per suam propriam actionem, et non per aliquid ad eam prævium.

Sed contra: Oportet causam secundam esse constitutam in ratione principii ultimò activi, seu habentis ultimam activitatem et excludentis omnem potentialitatem lineæ activæ, priusquam ab illa egrediatur actio; ergò non potest constitui in actu secundo operativa per suam actionem. Consequentia patet: Probatur antecedens: Cùm enim intantum aliquid agat, inquantum est in actu, actio sequitur virtutem activam, ideoque quandiu ista manet in actu primo et habitu agendi, illa quoque remanet in statu meræ possibilitatis; ergò ut actio extrahatur de possibilitate, et ponatur sub existentia, necesse est virtutem activam transferri prius de otio et statu illo potentiali ad statum actualiorem.

Hæc ratio profundissima est, quam variis in locis inculcat D. Thomas. Si enim semel concedatur facultates activas creaturarum esse solùm habitualiter et in actu primo operativas, manifestè sequitur eas indigere aliqua motione Dei præveniente, applicante, et illas transferente ab illo statu habituali ad actum secundum operandi, seu inspirante ultimum vigorem agendi, ut sic ultima actualitas et essendi et operandi debeatur Deo. Nihil autem aliud intelligimus per præmotionem nisi applicationem, quâ virtus creata reducitur ab actu primo ad actum secundum operandi. Quòd verò facultates

activæ creaturarum sint solùm activæ habitualiter, præter rationes suprà relatas, egregiè explicat Marsilius Ficinus ex doctrina Platonis et Dionysii, hoc exemplo. Sic enim videmus quòd sol, qui est veluti principium totius visibilitatis, corporibus dedit colores, qui sunt quædam lucis participationes. Attamen colores isti non sunt visibiles nisi in actu primo, ideòque ut videantur indigent prævio solis illustrantis afflatu, quo roborentur, compleantur, fiantque visibiles in actu secundo. Eodem modo primus ille actus, qui dicitur *Deus*, facultatem agendi largitus est omnibus creaturis; sed tamen illa facultas activa, cùm in creaturis sit permixta potentialitate, debilis est, et ad operationes in actu secundo ponendas insufficiens nisi Deus eam per suum influxum vivificet, compleat, roboret, applicet, et ab actu primo reducat ad actum secundum operandi.

His omnibus rationibus satis demonstratum arbitror, quàm altis radicibus hæreat doctrina Præmotionis. Verùm ad hæc omnia dicere fortè quis posset Thomistas egregiè quidem probare Deum activè, seu physicè movere causas secundas, etiam motione præviâ aliquo modo; vixque ullum posse id satis inficiari : At minimè explicare, quid propriè sit in creaturis illa motio, an sola præsentia creatoris omnia portantis et vivificantis, an qualitas creata addita creaturæ, an influxus ille idem quo Deus operatur *esse* in omnibus, constituiturque illis intimè præsens, etc. Quippe hæc non satis dicta et intellecta miram caliginem effundunt eorum sententiæ, enervantque vim omnem probationum quas pro præmotione stabilienda adducunt. Et quidem fateor hæc obscurissima esse, atque in quibus elucidandis non soli Thomistæ laborent, sed et omnes Philosophi ac Theologi. Et quæso te, si tam occulta sit virtus et ratio quâ infantuli membra formantur in utero, speras intellectu faciliorem fore rationem et virtutem, quâ Deus Universitatem rerum ac causarum administrat? Addiderim tamen de re tam ignota nihil præclarius, verosimilius, ac profundius ab aliis circumferri, quàm quod ex D. Thomæ fontibus haurit Schola Thomistica, Nam, ut verum fatear, concursûs simultanei defensores, cùm efficiendi vim quasi ex æquo inter Deum et creaturam partiuntur; cùm virtutem Divinam in excubiis collocant explorantem exspectantemque creaturæ cooperationem; cùm creaturas suo jure vendicant à subjectione Dei; cum chimærici commercii leges inter illas et Deum statuunt; cùm inepta equorum in trahendo eodem curru conjunctorum exempla inducunt, aliaque ejusmodi; planè, ut benigniùs dicam, parùm magnificè de primæ causæ majestate loquuntur. Age ergò, quàm altius Angelica D. Thomæ doctrina sese erexerit, tantisper dicamus.

Atque ut rem radicitùs aperiamus, Effectus omnes, qui in

mundo fiunt, dupliciter considerari debent : Primò sub ratione creaturæ ex nihilo originaliter eductæ et in nihilum rursus delapsuræ, nisi continuò portaretur ac manuteneretur omnipotenti aliquâ virtute : Secundò sub ratione entis educti, id est, per transmutationem facti ex alio ente. Quippe videmus primò Universitatem rerum creatam ac continuò conservatam existere ; in eâ verò ita constitutâ et existente unum ens ex alio fieri, ut ex ligno ignem. Undè secundùm hos duos modos ros pendent à duplici causa et virtute ; Nempe à virtute infinita Creatoris omnia in *esse* conservantis, atque ne in nihilum decidant, manutenentis. Et præterea à virtute finita causarum, quæ supposito illo generali influxu creatoris, variis modis transmutant res sibi subjectas, atque ex una aliam efficiunt. Prima virtus est immediatè et unicè à Deo, imò est Deus ipse ; quia nulla virtus creata et finita potest attingere ens sub ratione creaturæ, illudque ita portare, ut ex ejus subtractione sequatur annihilatio : neque verò aliud intelligi debet per concursum simultaneum probè acceptum, ut etiam diximus articulo secundo : Undè concursus ille non est aliqua qualitas aut influxus à Deo et effectu distinctus, sed est ipsa virtus Dei, ut importans ad extra effectum, illumque immediatè attingens sub ratione creaturæ, sive cùm fit, sive quandiu existit ; diciturque *simultaneus*, quia cùm nullus effectus producatur in quo non sit imbibita ratio craturæ, oportet cùm causæ secundæ attingunt suos effectus sub rationibus sibi correspondentibus, simul Deum illos attingere hoc superiori influxu sub ratione creaturæ.

At verò secunda illa virtus, nempe eductiva et transmutativa, est per quam propriè creatura agit : Undè neque est Deus ipse præsens causis, nec ipsa actio causæ secundæ ut à Deo, sed perfectio quædam data à Deo causis secundis, illisque inhærens ad producendas suas actiones, et per illas effectus. At quomodo detur à Deo creaturis, operæ pretium est ut dicamus ; Quippe ex eo pendet unicè notitia præmotionis, quæ et ipsa quoque comprehenditur sub illa virtute eductiva ut ejus complementum.

Porro id commodè intelligi explicarive potest ex duobus profundissimis D. Thomæ principiis : Primum est, « Cùm « plures causæ subordinatæ concurrunt ad effectum, oportere semper universaliores rationes correspondere univer« salioribus causis, nec attingi ab inferioribus, nisi quatenus « agunt in virtute superiorum. » Secundum est, « Virtutem « superioris causæ, quæ residet in ea plenè ac permanen« ter, non communicari causæ inferiori, nisi per modum « fluentis et incompleti : » Vide quæ latè diximus in prima parte Physicæ, agendo de instrumentis. Cùm igitur ad effectus per eductionem productos concurrant plures causæ su-

bordinatæ, aliæ inferiores, aliæ universaliores, juxta illud, *sol et homo generant hominem*, oportet virtutem eductivam ita dispensari à Deo inter causas secundas, ut causis universalioribus dederit virtutes eductivas correspondentes universalioribus rationibus, quæ sunt in effectu educto, adeò ut inferiores causæ illas rationes non attingant, nisi in virtute superiorum, eaque per modum motionis transeuntis communicata, juxta secundum D. Thomæ principium. Porro in effectibus per eductionem productis relucet aliqua ratio, quæ licet per eductionem fiat, atque idcirco correspondere debeat alicui virtuti eductivæ, attamen adeo universalis est, ut nulla creata causa sit tam vastæ efficaciæ, quæ illam sibi ut propriam vindicet. Ea est, *esse* seu existentia, quæ est ultima perfectissimaque formalitatum per eductionem productarum, adeò universalis, ut nullus sit effectus in quo non reluceat. Illa ergo soli universalissimæ causæ, nempe Deo, propriè correspondere debet, atque adeo, quamquam attingatur à causis secundis, non tamen attingitur ab illis, nisi in virtute ipsius Dei, id est soli Deo propriâ, communicata tamen causis secundis per modum motionis transeuntis elevantis earum virtutes ad tam communem et nobilem effectum, easque constituentis in ultima activitate agendi, cui in effectu respondet ultima essendi actualitas nempe *esse* seu existentia. Atque id est quod tam sæpe celebrat D. Thomas, cùm ait, « Omnes virtutes creatas comparari ad « Deum ut instrumenta; causas secundas non dare esse nisi in « virtute Dei; ab eo moveri, applicari, compleri; esse in illis « virtutem illam divinam per modum motionis transeuntis, ut « est virtus artis in instrumento, colores in aëre, etc. » Sicque habentur non modò profundissima ponendæ præmotionis fundamenta, sed etiam germani ac Thomistici characteres, per quos possit innotescere : nempe ut sit vis quædam activa à Deo derivata in causas secundas, non ut perfectio stabilis, adinstar earum virium activarum, quæ habentur ut proprietates, sed ut motio transiens et ultimò complens vim activam creaturarum, atque se habens in ordine agendi, ut *esse* seu existentia in ordine essendi : Sed hac de re hactenus.

§ X.

Probatur Præmotio exemplis.

Non desunt plura et aptissima exempla, quibus explicari et confirmari possit præmotio physica, quæque non semel variis in locis usurpat D. Thomas. Generaliter enim videmus in causis subordinatis inferiorem non agere nisi motam et applicatam à superiore, ut etiam notat D. Thomas variis in locis, ut 3

p., q. 19, a. 1, Ideoque 3 Cont. Gent., cap. 147, præclarè ait, *Divinæ Providentiæ legem esse ut unumquodque immediatè à proxima sibi causa moveatur.* Sic quia corpus et omnia ejus membra subordinantur animæ, non agunt nisi ex ejus motione et applicatione. Quia cæteræ potentiæ subordinantur voluntati tanquam suæ reginæ, non operantur nisi quatenus moventur ab illa. Quia membra subordinantur cordi, nullus in eis motus fit, nisi priùs ab illo vitalem influxum recipiant, quo intercepto vel penitùs cessante, ut in deliquio et morte, cætera membra torpent. Sic quia sublunaria subordinantur cœlis, non agunt nisi priùs vivifico siderum influxu excitentur, ut patet in plantis, quarum virtus languescente per hiemem siderum calore manet otiosa. Idem patet in artificialibus. Sic enim prima horologii rota cæteris omnibus motum influit : et in politicis propter subordinationem miles non agit, nisi politicè applicetur à suo duce, et dux à Tribuno, Tribunus ab exercitûs Imperatore, Imperator à Rege : Et Judices inferiores nihil validè decernunt nisi inquantum mittuntur et applicantur à supremo, nempe principe.

Certum est autem creaturas magis dependere à Deo, quàm corpus ab anima, potentias à voluntate, membra à corde, sublunaria à cœlestibus, etc. Ergo à fortiori debent priùs applicari et moveri à Deo. Undè mirum est Adversarios id denegare Deo respectu causarum secundarum, quod uni causæ secundæ competere videmus respectu alterius, cùm tamen magis dependeant causæ creatæ à Deo, quàm quælibet causa secunda ab altera.

§. XI.

Probatur ultimo Præmotio ex inconvenientibus.

Primum inconveniens, quod ex negatione præmotionis sequitur, est, Deum non fore causam primam totius entis : Ut enim arguit D. Thomas in 2, dist. 37, q. 2, a. 2. *Non potest vitari quin voluntas humana sit primum agens, si ejus actio non reducatur in aliquod prius agens :* Sed per concursum simultaneum actio creaturæ reducitur solùm in Deum simultanèe agentem ; ergò ex illa sententia sequitur Deum non esse primum agens.

Secundò sequitur, influxum Dei subjici creaturæ, illamque esse priorem Deo in causando : Dicunt enim Adversarii, influxum Dei semper esse paratum, ut creatura illo utatur, vel non utatur, prout libuerit ; ac proinde creaturam priorem faciunt in agendo, nam prior est qui utitur, quàm ille quo utitur.

Tertiò sequitur, Deum non esse dominum creaturæ, saltem liberæ : Docent enim Adversarii, Deum offerre suum concursum indifferentem voluntati, et per scientiam mediam, ut vocant, explorare quomodo sit eo usura, totamque Providentiæ œconomiam et certitudinem committunt huic exploratrici scientiæ, sæpiùs usurpantes illud effatum, ***Nihil Providentia decernit*, *nisi Præscientia exploraverit*.** Ergò Deus in eorum sententia potiùs explorator est nostrarum actionum, quàm dóminus nostrarum voluntatum.

Quartò sequitur, aliquid fore impossibile Deo, nempè efficere ut homo agat in illis circumstantiis et cum illis motionibus moralibus, in quibus Deus prævidet eum ex seipso non esse acturum. Dicunt enim, divinum influxum exspectare cooperationem creaturæ; ergo per illum Deus non potest efficere, ut creatura consentiat, sed potiùs id à creatura exspectat.

Quintò sequitur, Creaturam aliquid habere quod non acceperit à Deo : Usus enim concursûs simultanei non datur ab ipso concursu simultaneo ; ergo nisi admittatur prætérea concursus applicativus, creatura ex seipsa et non à Deo habebit saltem quod utatur concursu simultaneo : Pono casum; Deus eundem concursum simultaneum offert Petro et Joanni; et Joannes illo utitur, non verò Petrus, annum potest gloriari Joannes supra Petrum se consensisse divino concursui? quod tamen est contra Apostolum dicentem, non esse gloriandum ex eo quod bene agamus, quia nihil habemus, quod non acceperimus. Hoc argumentum, sicut et plura alia inconvenientia prosequi solent Theologi agendo de voluntate et scientia Dei; atque idcirco de his parciùs nos.

Fateamur ergò tot testibus et rationibus convicti, Deum omnes creaturas ad singulas actiones applicare, ita ut nihil in mundo fiat nisi ex applicatione et prævià Dei motione, illamque doctrinam esse omnium sæculorum traductione propagatam, in Scripturis fundatam, in Conciliis approbatam, à Patribus inculcatam, à Philosophis probatam, ab Augustino egregiè propugnatam, à D. Thoma illustratam, rationibus confirmatam ac demonstratam, exemplis demum et omnium argumentorum genere stabilitam Undè Deus non ob aliud primi motoris nomen obtinuit, quàm quòd quæ agunt, priùs ab eo moveantur et applicentur ad agendum.

ARTICULUS QUINTUS.

Utrùm et quomodo Deus præmoveat ad actum peccati.

In peccato duo diligenter distinguenda sunt, *actio* scilicet et *malitia*, seu, *effectus* et *defectus*. Peccatum enim est

monstrum. Undè sicut in monstro duo sunt, entitas et deformitas, ita in peccato invenitur entitas actionis, et deformitas malitiæ. Certum est Deum non causare malitiam peccati, quamvis oppositum docuerit Calvinus, propter quam doctrinam ejus libri etiam à Lutheranis fuerunt publicè combusti; ut enim dicit Fulgentius, ***Deus non est auctor illius, cujus est ultor.*** Aliqui tamen ex Adversariis feruntur docere, malitiam peccati esse à Deo simultaneè, quamvis non crediderim homines Catholicos ita sentire posse : quippe intolerabilis est hæc sententia; Deus enim nec auctor, nec socius esse potest peccati. Cæterùm quantùm ad entitatem, seu actionem, quæ reperitur in ipso peccato,

Dico : Deus causat actionem peccati, physicè promovendo ad illam, non ut mala est, sed præcisè ut actio est. Ita D. Thomas 1, 2, q. 79, a. 2, et aliis in locis. D. Augustinus lib. de Gratia et et Libero arbitrio, cap. 24, ubi loquendo de Semei, dicit, ***Deus voluntatem ejus malam in hoc peccatum inclinavit.*** Quod intelligendum est, non quantùm ad malitiam, sed quantùm ad substantiam actùs, seu, ut dici solet, non quantùm ad formale, sed quantùm ad materiale peccati; sicuti et alia ejusdem sancti Doctoris loca, in quibus dicit Deum movere ad actiones malas.

Probatur primò Conclusio argumentis omnibus, quibus supra generaliter ostendimus Deum movere et applicare creaturas ad omnes earum actiones : Sed in peccato reperitur actio; ergò Deus movet ad illam.

Secundò : Quodlibet ens derivatur à primo ente, ut à prima causa : Sed actio peccati est aliquod ens; ergò derivatur à primo ente, ut à prima causa.

Tertiò : Omnis motus causatur à primo motore : Sed Deus est primus motor omnium spiritualium et corporalium creaturarum; ergò causat omnes illarum motus, ac proindè etiam actionem peccati. Hæ duæ rationes sunt D. Thomæ 1, 2, quæst. 79.art. 2.

Quæres, cur Deus, qui nos ita in sua potestate habet, ut nihil agamus nisi moti ab ipso, nos moveat ad actiones malas, et non semper ad bonas; præcipuè cum ipse adeo bonus sit, et bonorum amicus?

Respondeo, certissimum esse, quòd Deus absolutè posset impedire omnia mala, et facere ut homines semper bona agerent, neque id negari potest salvâ Dei omnipotentiâ. Undè ista difficultas omnibus solvenda est, et non solùm Thomistis. Porro commodè solvitur dicendo, Sapientiam divinam non debere impedire omnia mala, sed plura permittere, Quia, ut discurrit D. Thomas part. 1, quæst. 22, art. 2, ad 2. Deus est provisor universalis omnium rerum; de ratione autem provisoris universalis est, ut permittat quosdam defectus,

ne impediatur bonum Universi : si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent Universo ; non enim esset vita leonis nisi esset occisio animalium, nec patientia Martyrum nisi esset persecutio tyrannorum. Permittit ergo Deus mala in mundo propter Universi pulchritudinem, ut ordinationes sæculorum tanquam pulcherrimum carmen quibusdam antithetis honestet, inquit D. Augustinus 11, de Civit. Dei cap. 18. Nam Universi pulchritudo consurgit ex ordinata bonorum et malorum commixtione, sicut silentii interpositio dulciorem efficit cantilenam, ut ait D. Thomas 3, contra Gent. cap. 73, et umbræ ipsæ tabellas exornant, sine quibus omnis pictura, quantumvis lucidissimis coloribus expressa, esset imperfecta : Undè præclarè Augustinus Serm. de Machabæis. *Pictor novit ubi ponat nigrum colorem, ut si decora pictura, et Deus nescit ubi ponat peccatorem ut sit formosa creatura ?* Deus tamen cùm sit optimus, etiam ex istis malis quæ permittit, majora bona semper elicit ; juxta illud Augustini in Enchir. cap. 11. *Deus non sineret malum aliquod esse in suis operibus, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo.* Addi præterea potest, quòd Divinæ Sapientiæ lex exigit, ut Deus unumquodque moveat juxta ipsius conditionem, sicut perpetuò inculcat D. Thomas ex Dionysio. Cùm igitur sint aliquæ creaturæ peccabiles et defectibiles, debet illas ita movere, ut in actione ad quam movet, sæpè malitiam permittat, quamvis eam nunquam attingat.

Quomodo autem fiat, ut motio divina ad istas malas actiones, non ut malæ sunt, sed ut actiones sunt, se extendat, egregiè explicat D. Thomas quæst. 3, de Malo, a. 3, et 1, 2, q. 79. Nempe quia motus primi motoris non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque juxta illius conditionem. Cùm ergo aliquid est in dispositione debita ad recipiendam motionem primi motoris, sequitur actio perfecta juxta intentionem primi moventis. Sed si non sit in dispositione debita ad recipiendam talem motionem, sequitur actio imperfecta : Et tunc id quod est de defectu, non reducitur in primum movens, quia talis defectus non est in actione, nisi inquantum agens secundum deficit à primo movente : Sicut quidquid est de motu in tibia claudicante, procedit ab anima movente tibiam ; quidquid verò est de defectu, est à tibia curva, secundùm quod deficit ab opportunitate mobilitatis. Sic ergo dicendum, quòd cum Deus sit primum principium omnium motionum, si voluntas fuerit in dispositione debita ad recipiendam motionem Dei, semper sequetur actio bona, ut patet in Beatis : Si verò voluntas fuerit in prava dispositione, sequetur actio mala, ut patet in damnatis, qui semper peccant : Si demum voluntas fuerit in dispositione variabili

et defectibili, sequentur modò bonæ, modò malæ actiones; ita tamen ut semper quidquid est de bono, reducatur in Deum, quidquid verò admiscetur de malo, reducatur in voluntatem creatam. Hæc ex D. Thoma collegimus locis suprà citatis, quæ videri possunt in fonte. Objectiones, quæ militare possunt contra hunc articulum, solventur simul cum aliis articulo sequenti.

ARTICULUS SEXTUS.

Solvuntur objectiones adversariorum.

Ex quadruplici capite arguunt Adversarii. Primò, ex auctoritate. Secundò, ex causalitate peccati. Tertiò, ex inutilitate præmotionis. Quartò, ex læsione libertatis. Cæterùm argumenta à priori, veluti sunt quæ desumuntur ex conditione causæ secundæ, ex dominio Dei, etc., nulla prorsùs exstant apud illos.

Objicies ergo ex primo capite. Aristoteles dicit, quòd agens agendo non mutatur : Sed si præmoveretur physicè, mutaretur; ergò physicè non præmovetur.

Respondeo Aristotelem solùm velle quòd agens non mutatur per suam actionem : quòd tamen mutetur per impulsum primi agentis, expressè dicit, cùm ait, *moventia secunda non movere nisi mota à primo*. Undè in forma, distinguo : Agens non mutatur agendo, concedo : ad agendum, nego.

Quantùm ad auctoritates D. Thomæ, quas partim truncatas, partim nihil ad propositum facientes, partim sinistro sensu explicatas accumulant Adversarii, cunctas referre prolixius esset. Undè pro solutione omnium assignabimus quatuor generales regulas ex ipso D. Thoma depromptas (quis enim meliùs explicet D. Thomam, quàm ipse D. Thomas?) quibus expediri facilè possint omnes hæ auctoritates.

Prima est, Quoties D. Thomas, aut alii Patres, dicunt, Deum non prædeterminare actiones nostras, id intelligitur de prædeterminatione, quæ est per modum naturæ, seu per impositionem necessitatis, qualis est determinatio ignis ad comburendum, et avis ad tali modo nidificandum; non verò de prædeterminatione, quæ est per modum liberi, id est, per modum applicationis ad exercitium actûs liberi. Hac Regula expressè traditur à D. Thoma 1 part., quæst. 23, art. 1, ad 1, et 3, cont. Gent. cap. 90, ubi explicans illud Damasceni, Deus non prædeterminat ea, quæ sunt in nobis; dicit D. Damascenum sumere prædeterminationem pro impositione necessitatis; ex quo infert, per illa verba non excludi prædestinationem, nec proindè præmotionem, quæ est Divinæ Providentiæ ac prædestinationis executrix.

Secunda Regula est, Quando T. Thomas aut alius auctor alicujus auctoritatis in his materiis dicit, *voluntatem movere seipsam*, *se determinare*, *esse dominam sui actûs*, *eligere hoc potiùs quàm illud*, *esse positam in manu consilii sui*, etc., hoc intelligendum est in proprio ordine, seu per modum agentis proximi; quod tamen non excludit, sed supponit motionem et applicationem primi agentis : Non enim est de necessitate libertatis, quòd voluntas sit prima causa sui, sicut nec ad hoc quòd aliquid sit causa alterius, requiritur quòd sit prima causa. Deus igitur est prima causa movens causas naturales et voluntarias : et sicut naturalibus causis eas movendo non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potiùs hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundùm ejus proprietatem. Hæc regula est D. Thomæ etiam quantùm ad ipsa verba 1, p. 3, quæst. 8, art. 1, ad 3, et aliis in locis.

Tertia regula est, Quando D. Thomas dicit, Deum movere voluntatem nihil imprimendo in illa, non excluditur ipsa motio (implicat enim aliquid movere aliud non imprimendo ipsi motionem) sed solùm excluditur infusio novi habitûs. Id enim, per quod Deus facit ut creatura actu agat, est solùm in illa per modum motionis transeuntis, non verò per modum qualitatis permanentis. Ita D. Thomas 3, de Potentia, art. 7, et quæst. 22, de Veritate, art. 8.

Quarta demum regula est, Quando D. Thomas, dicit, Deum movere voluntatem ad bonum in communi, aut ad bonum supernaturale; voluntatem verò movere se ipsam ab bona particularia naturalia, sive vera, sive apparentia, hoc intelligendum est de motione speciali. Nam Deus speciali quodam modo movet voluntatem ad primam volitionem boni in communi, et ad bona supernaturalia. Cæterùm voluntas per generalem motionem, quæ ipsi datur juxta consuetum providentiæ cursum, quam exprimimus nomine *præmotionis*, quæque est ut ultimus vigor agendi à primo actionum fonte derivatus seipsam movet et determinat ad alias actiones. Nam ex D. Thoma nulla natura quantumvis perfecta procedit in suum actum nisi moveatur à Deo. Hæc regula sumitur ex D. Thoma 1, 2, quæst. 109, art. 1, ubi distinguit duplicem motionem, unam generalem sine qua creatura nihil agit, et aliam specialem, quâ indiget ad quosdam actus, ut peccator ad contritionem et pœnitentiam agendam indiget speciali motione divinæ gratiæ.

Ex his facilè explicantur auctoritates D. Thomæ, et aliorum Patrum. Quando enim D. Thomas in 2, dist. 39, quæst. 1, art. 1, dicit, actum voluntatis non esse ab alio exteriori principio *determinatè*, vel ut alii legunt, *determinante*, et deter-

minationem alienam esse inimicam libertatis, loquitur de determinatione per modum naturæ, quæ non relinquit voluntati locum eligendi, et se ipsam proximè determinandi, non verò de illa determinatione, quæ fit per modum liberi, id est, quæ est applicatio descendens à primo libero movens et complens voluntatem ad eligendum et se determinandum.

Quando verò D. Thomas dicit, voluntatem se ipsam movere, determinare, applicare, et esse dominam sui actùs; hoc intelligendum est per modum causæ proximæ, quæ non excludit dominium, motionem, et applicationem primi moventis, ut patet ex secunda regula. Et hæ duæ regulæ sunt principaliores.

Quando verò 1, 2, quæst. 9, art. 6, ad. 3, dicit, Deum movere voluntatem ad volitionem boni universalis, voluntatem verò sub hac motione se determinare ad hoc bonum verum, vel apparens; hoc intelligendum est de motione speciali, quæ locum habet tantùm in prima volitione, et actibus supernaturalibus. Cæterùm voluntas in aliis volitionibus se determinat ut completa illâ generali Dei motione, quâ creaturæ applicantur ad omnes et singulas actiones, ut dictum est in quarta regula. Ejusmodi explicationes adeo claræ sunt versatis in doctrina D. Thomæ, ut nullus de his ambigere possit, nisi qui D. Thomam vel non legit, vel sinistris oculis percurrit, non ut ejus mentem exploret, sed ut illum ad suas opiniones pertrahat.

Dices : Nunquam D. Thomas usus est nomine *Præmotionis*, et *Prædeterminationis;* ergò eam non agnovit.

Respondeo primò negando consequentiam; sufficit enim quòd docuerit rem ipsam, quam intelligimus nomine *Præmotionis*, et *Prædeterminationis*. Sicut enim Scriptura, licèt nomina *Incarnationis*, *Trinitatis*, *Purgatorii*, *Transsubstantiationis* non usurpaverit, nihilominus docuit talia mysteria, quia res, quæ his vocabulis intelliguntur, sub aliis terminis expressit : Ita D. Thomas, etsi nusquam nomen *Præmotionis* usurpasset, nihilominus rem ipsam docuit, quia illam aliis terminis explicavit.

Respondeo secundò, quòd *movere ad agendum* idem est ac *præmovere*, juxta illud principium D. Thomæ et Aristotelis de his quæ movent mota, *Motio moventis est prior motione mobilis*. Undè sufficit D. Thomam dixisse, *Deum movere creaturas ad agendum*, ut præmotionom doceat; sicut et nos dicimus *artificem movere malleum*, non verò *præmovere*, quamvis ista motio sit prævia motio; et ipsi Adversarii ea quibus Deus moraliter nos excitat, vocant *motiones morales*, cùm tamen constet ejusmodi motiones esse prævias. Cur ergo à pari D. Thomas præviam motionem non vocaverit simpliciter motionem? Præcipuè cùm ipse pro certo haberet motionem moventis esse priorem motione mobilis?

Respondeo tertiò D. Thomam etiam usurpasse nomen *præmotionis* et *prædeterminationis* : Nam Quod-libeto 12, dicit, *omnia prædeterminari à divina providentia* : Et locis suprà relatis tradit, motionem Dei moventis esse *præviam motionem*.

Objicies ex secundo capite : Si Deus præmoveret nos, esset auctor peccati ; ergò non præmovet. Probatur antecedens : Ille est auctor peccati, qui præmovet ad actionem malam : Sed Deus præmoveret ad actionem malam ; ergò esset auctor peccati.

Respondeo primò, Adversarios teneri ad solvendum hoc argumentum, et alia similia. Nam sicut Deus secundùm Thomistas applicat ad omnes actiones, ita quoque fatentibus Adversariis concurrit simultaneè ad omnes actiones ; ergò si hæc argumenta probent in via Thomistarum Deum esse auctorem peccati, probabunt in via Adversariorum esse cooperatorem peccati. Quam ergo solutionem dabunt huic argumento, hâc eâdem uti poterunt Thomistæ.

Respondeo secundò negando sequelam. Ad probationem distinguo majorem : Ille est auctor peccati qui præmovet ad actionem malam : præcisè ut actio est, nego ; ut mala est, concedo : Et ad minorem : Deus præmovet ad actionem malam, ut actio est, concedo ; ut mala est, nego : seu, quod in idem redit, præmovet ad actionem, ut fiat, concedo, ut malè fiat, nego. Deus enim, licèt sit causa ut actio fiat, non est tamen causa, ut malè fiat, et ut mala sit. Sicut anima, licèt sit causa cur tibia moveatur, non est tamen causa cur tibia malè moveatur et claudicet ; undè defectus qui est in claudicatione, non refunditur in animam, sed in tibiam. Solutio et objectio habentur in D. Thoma 1, 2, quæst. 79, art. 2. Videsis.

Instabis : Homo est causa peccati, inquantum est causa ipsius actionis, quæ est peccatum ; ergò si Deus sit causa actionis peccati, erit etiam causa peccati. Probatur antecedens : Nam homo non intendit malitiam, sed solùm ipsam actionem ; ergò præcisè est auctor peccati, quia est causa actionis.

Respondeo cum D. Thoma, qui sibi hoc Adversariorum argumentum objicit ibidem ad 2, distinguendo antecedens : Homo est causa peccati, inquantum est causa actionis peccati, præcisè ut actio est, nego ; ut habet adjunctum defectum, concedo : Homo enim quantumvis non intendat malitiam, est causa non solùm actionis, sed etiam quòd illa actio sit cum defectu : sicut calamus malè aptatus non solùm est causa scriptionis, sed etiam defectûs, qui est in scriptione. Deus autem, licèt sit causa actionis, attamen non est causa, quòd actio sit cum defectu ; sicut peritus artifex est quidem causa cur calamus pingat, non est tamen causa cur malè pingat ; et anima est causa motûs tibiæ curvæ, non tamen causa cur de-

fectus claudicationis reperiatur in tali motu. Undè sicut isti defectus scriptionis et claudicationis non attribuuntur scriptori et animæ, sed calamo et tibiæ, ita nec defectus actionum tribuuntur Deo, sed creaturis, quamvis ipse moveat creaturas ad agendum, solutio et exemplum posterius habentur in D. Thoma loco citato.

Urgebis : Defectus est inseparabilis ab actione peccati, v. g. ab odio Dei ; ergò si Deus præmoveat ad actionem, præmovet etiam ad defectum.

Respondeo primò negando consequentiam : Licèt enim in effectu inseparabiliter reperiatur defectus, non tamen propterea quòd est causa unius, est causa alterius, ut videre est in tibia claudicante, quoties movetur ab anima.

Respondeo secundò distinguendo antecedens : defectus est inseparabilis ab actione peccati, ut illa actio est à causa prima efficiente, nego ; ut est à causa secunda deficiente, concedo. Utraque solutio insinuatur à D. Thoma loco suprà citato.

Dices : Cur me potiùs movet Deus ad actionem conjunctam cum malitia, quàm ad actionem conjunctam cum bonitate?

Respondeo primò id esse, quia Deus movet unumquodque juxta propriam conditionem. Cùm igitur liberum arbitrium sit versatile inter bonum et malum, ordo providentiæ communis exigit, ut aliquando determinetur ad actionem conjunctam cum defectu, præcipuè post peccatum orginale, ex quo contracta est tanta pronitas ad malum. Deus tamen potest corrigere hanc defectibilitatem per specialem gratiam, quæ paucis datur, quia privilegia non debent esse communia. Et hæc ratio defectibilitatis liberi arbitrii est causa radicalis omnium peccatorum.

Respondeo secundò, id esse, quia voluntas moveri debet juxta dictamen intellectûs. Cùm ergo intellectus sæpè judicet bonum, id quod est malum, ut furari, inebriari, etc., voluntas debet moveri ad illud malum, quod judicatur apparenter bonum. Et hæc est causa proxima cur voluntas moveatur ad malum.

Replicabis : Deus est qui fecit voluntatem defectibilem, et intellectum capacem erroris ; ergò radix peccati videtur refundi in Deum.

Respondoo negando antecedens : Sicut enim artifex aptando calamum, est quidem causa bonæ dispositionis calami, non tamen defectuum, quibus subjicitur calamus. Ita Deus est quidem auctor voluntatis, et omnium bonarum ejus inclinationum, non tamen defectibilitatis ipsius. Et ratio est, quia voluntas, sicut et intellectus, est defectibilis ex eo quòd sit ex nihilo ; Deus autem non est causa cur voluntas sit ex nihilo, sed hoc habet à se ipsa, et ideò defectibilitas ei com-

petit ex se ipsa. Undè radix peccati est ipsum nihilum, quod est veluti creaturæ peculium. Ex quo detegitur profunda simul et solida humilitatis radix. Cùm enim nihil habeamus ex nobis præter nihilum originale, et peccata, quæ ex nihilo ut ex primo fonte oriuntur, cætera vero acceperimus à Deo, in nullo gloriari possumus, sed in omnibus Deum laudare. Hæc solutio desumpta est ex D. Thoma in 2, dist. 37, quæst. 2, art. 1.

Replicabis : Deus est causa creaturæ ut creata est : Sed creatura est ex nihilo; ergò Deus est causa cur sit ex nihilo.

Respondeo distinguendo majorem : Deus est causa creaturæ ut creata est, quantùm ad ea quæ accipit per creationem, concedo; quantùm ad ea quæ non accipit per creationem, nego. Patet autem quòd per creationem creatura non recipit nihilum : Et ideò Deus non est causa cur creatura sit ex nihilo, sed solùm ut quæ de se nihil est, sit quidquid est.

Objicies ex tertio capite : Per concursum simultaneum creatura fit dependens à Deo; ergò non est necessaria præmotio.

Respondeo primò distinguendo antecedens : Fit dependens à Deo, ut à cooperatore concedo; ut à primo motore applicante, nego. Solutio patet ex ipsis terminis, quia per concursum simultaneum intelligitur influxus cooperans causæ secundæ, non tamen applicans causam secundam.

Respondeo secundò distinguendo idem antecedens : Per concursum simultaneum causa secunda est dependens à prima, ex parte ipsius effectûs, concedo; ex parte cooperationis, quâ simul cum Deo producit effectum, nego. Cùm enim concursus simultaneus nihil ponat in causa secunda, sed totus recipiatur in effectu, producit quidem ipsum effectum, illumque à se reddit dependentem, sed non producit ipsam actualem cooperationem causæ secundæ. Undè præter concursum simultaneum, qui recipitur in effectu, admittendus est alius receptus in causa secunda, qui eam intrinsecè applicet ad cooperandum Deo.

Objicies ex quarto capite : Præmotio tollit libertatem : ergò non datur. Probatur antecedens : Liber est, qui agit ex se ipso, et se ipsum determinat : Sed præmotus non agit ex se ipso, agitur enim et determinatur à Deo; ergò non est liber.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem distinguo majorem; Liber est, qui agit ex se ipso, et se determinat, tanquam proximum agens, concedo; tanquam primum agens, nego id esse necessarium : Et ad minorem; Præmotus non agit ex se ipso, nec se determinat, ut proximum agens, nego; ut primum agens, concedo. Ut enim dicit Augustinus loquendo de his, quos Deus movet, *aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant*. Undè præmotus agit et determinat se

ipsum tanquam proximum determinans : Deus verò tanquam primum agens et primum determinans : non est autem de ratione libertatis, ut voluntas agat ex se ipsa, seque determinet, tanquam prima causa à superiori non dependens, sed tanquam causa proxima à primo motore applicata. Solutio est ex D. Thoma 1 p., q. 83, 1, ad 3.

Instabis : Causa libera debet esse indifferens : Sed præmotus non est indifferens; ergò nec liber.

Respondeo distinguendo minorem ; Præmotus non est indifferens, indifferentiâ potentiali et suspensivâ, concedo ; indifferentiâ actuali, nego. Indifferentia potentialis est privatio omnis actûs, cum capacitate ad illum ; sic homo otiosus dicitur indifferens. Indifferentia verò actualis est positio unius actûs cum potentia ad oppositum, ut ille qui actu diligit Deum, dicitur adhuc indifferens ad non diligendum, quia sic amat, ut semper retineat potentiam ad non amandum. Dicimus ergo præmotum esse sub ipsa præmotione indifferentem indifferentiâ illâ actuali, quia sic ponit unum actum ut semper retineat potentiam ad non ponendum.

Urgebis : Præmotus ad amorem non potest non amare ; ergò nullo modo est liber. Probatur antecedens : Nemo potest id quod implicat : Sed implicat, quòd præmotus ad amorem non amet ; ergò non habet potentiam ad non amandum. Hoc argumentum est Achilles Adversariorum, quamvis sit Thersite debilius. Undè

Respondeo primò, Adversarios teneri solvere hoc argumentum : Nam etiam implicat ea quæ sunt ordinata à divina providentia, non evenire ; ea quæ sunt præscita à Deo et prædicta à Prophetis, non fieri ; Christum præcepta Patris non implere ; imò hominem habentem gratiam congruam Adversariorum non agere. Et tamen nec Dei providentia, nec præscientia, nec prophetiæ, nec præcepta Patris, nec gratia congrua tollunt libertatem : Ergò Adversarii tenentur solvere hoc argumentum. Sed quia scio eos in miras ambages sese conjicere in iis explicandis, eo quòd uti nolint expeditissimâ Thomistarum solutione, imò quosdam eorum hoc argumento convictos dicere Christum Dominum non esse liberè mortuum, nec proindè meruisse eo quòd elegerit mortem juxta præceptum Patris, sed eo quòd elegerit quasdam circumstantias, quas non præceperat Pater, sed ejus voluntati purè permiserat, quod sine dubio intolerabile videtur et sacræ Scripturæ testimoniis adversum, ideò

Respondeo secundò distinguendo antecedens : Præmotus ad amandum non potest non amare, potentiâ possibilitatis, nego ; potentiâ futuritionis, concedo. Explicatur ; Potentia futuritionis est, quæ pro aliquo signo est exercenda ; potentia verò possibilitatis est, quæ non est exercenda, saltem

pro aliquo signo, et sub aliqua suppositione; sed remanet in nudo possibilitatis statu. Dicimus ergò, quòd præmotus ad amorem habet potentiam, non quidem futuritionis, sed possibilitatis ad non amandum, quia potentia non amandi (supposità præmotione ad amandum) non exercebitur, sed remanebit pro illo signo in sua possibilitate. Adversarii obstupescunt ad illam distinctionem: Sed advertere debebant plerùmque causas etiam liberrimas habere solùm potentiam possibilitatis ad plures actus: Sic Deus potest creare varios mundos potentiâ possibilitatis, quæ nunquam exercebitur: Sic Christus, supposito præcepto Paris præcipientis mortem, poterat non mori potentiâ possibilitatis tantùm, quæ scilicet nunquam erat exercenda: Sic demum dum unum agimus, v. g. dum scribimus, possumus oppositum potentiâ possibilitatis tantùm quæ pro illo signo non exercebitur: Ergò potentia possibilitatis sufficit ad libertatem.

Et si dicas; Non datur potentia etiam possibilitatis ad id quod implicat: Sed implicat præmotum ad amorem, non amare; ergò ne quidem retinet potentiam possibilitatis.

Respondeo non dari potentiam possibilitatis ad id, quod implicat simpliciter et absolutè, benè tamen ad id quod secundùm se est possibile, et redditur solùm impossibile ex aliqua suppositione: Sic enim Deus habet potentiam possibilitatis ad creandum alium mundum, etiam postquam decreverit se creaturum unicum; et tamen ex suppositione quòd Deus decreverit creare unicum mundum, implicat quòd creentur de facto plures.

Respondeo tertiò solutione communi, quæ in idem redit cum præcedenti: Præmotus ad amandum non potest non amare, in sensu composito, concedo; in sensu diviso, nego. Hæc distinctio est D. Thomæ quæst. 6, de verit. art. 4, ad 8, quam tamen Adversarii malignâ interpretatione conantur odiosam reddere, dicentes, Thomistas eam ita intelligere, ut præmotus possit oppositum, si tollatur præmotio, non possit verò, si ponatur præmotio, eo quòd serreis vinculis istius præmotionis sibi præripiatur omnis facultas faciendi oppositum: sicut homo ligatus ad columnam potest ambulare, si tollantur vincula; non potest verò cum ipsis vinculis. Hæc explicatio falsa est, et Calvinistica, quam nunquam intenderunt Thomistæ: Dicimus enim, etiam sub ipsa præmotione ad amandum, remanere potentiam non amandi, et quicumque hoc negat, pro hæretico habemus, eo quòd contradicat definitioni Concilii Tridentini. Sed dicimus illam potentiam non amandi non respicere negationem amoris ut ponendam simul cum præmotione ad amandum; ita ut aliquis in eodem instanti sit præmotus ad amandum, et tamen non amet: Sed solùm respicit non amorem ut ponendum divisim à præmo-

tione ad amorem : Sicut dum sedeo, etiam cum ipsa sessione, habeo potentiam ad ambulandum, quæ tamen potentia non respicit ambulationem ut conjungendam cum sessione, implicat enim ut sedendo ambulem; sed solùm ut ponendam divisim à sessione. Undè sicut sedens dicitur habere potentiam ad ambulandum in sensu diviso, non tamen in sensu composito; ita dicimus præmotum ad amorem habere potentiam non amandi in sensu diviso, et non in sensu composito : et sicut propter potentiam in sensu diviso sedens sedendo est liber, ita quoque præmotus ad amorem, liberrimè amat, eo quòd talem potentiam retineat.

Quod autem ad libertatem sufficiat potentia in sensu diviso, et quòd illa distinctio sit omnino admittenda, luce meridianâ clariùs demonstratur. Et in primis quòd sufficiat ad libertatem : Nam Deus post decretum, et Christus post præceptum sibi impositum est liber : quæ etiam prædicuntur à Prophetis, eveniunt liberè; imò in eo instanti, quo amo, sum liber; quis hoc negabit? Et tamen horum omnium oppositum non potest fieri nisi in sensu diviso; nam impossibile est, quòd Deus conjungat oppositum ejus quod decrevit cum decreto, et Christus oppositum ejus, quod præcipitur, cum præcepto; et nos oppositum eorum, quæ prædicuntur, cum prædictione, aut non amorem cum amore; ergo sufficit ad libertatem potentia in sensu diviso. Deinde quòd hæc distinctio sit indispensabiliter necessaria, ostenditur : Nam certum est, quòd in aliquo sensu non possumus resistere voluntati et motioni divinæ efficaci, ut enim dicitur Rom. 9. *Voluntati ejus quis resistit?* Et Ester 13. *Non est, qui possit tuæ resistere voluntati.* Et Augustinus de Correptione, cap. 14. *Deo volenti salvum facere nullum humanum arbitrium resistere potest.* Et D. Thomas 1, 2, quæst. 10, art. 4, ad. 3. *Si Deus moveat voluntatem ad aliquid, impossibile est, quòd voluntas ad illud non moveatur.* Et tamen aliunde certum est nos posse facere contrarium ejus, quod Deus vult, etiam voluntate efficaci; aliàs enim non impleremus illud liberè; imò id expressè definit Concilium; ergò necessariò distinguendus est duplex sensus, unus in quo possimus, et alius in quo non possimus.

Replicabis : Præmotus ad amorem, ut sit liber, debet posse conjungere non amorem cum præmotione ad amorem; ergò nulla solutio. Probatur antecedens : Liber debet posse conjungere non actum cum omnibus prærequisitis ad actum : Sed præmotio est de prærequisitis; ergò ut quis sit liber, debet posse conjungere non amorem cum præmotione ad amorem.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem, distinguo majorem : Liber debet posse conjungere non actum cum omnibus ad actum prærequisitis, prioritate temporis transeat,

prærequisitis solùm prioritate naturæ, nego. Præmotio autem solùm prærequiritur prioritate naturæ; nam in eodem instanti est præmotio et actus, quippe, ut patet ex superiùs dictis, causa per præmotionem fit ultimò operans et profundens actionem; undè eodem modo loquendum est de utroque. Sicut ergo ad libertatem non requiritur, ut aliquis possit simul amare et non amare; ita quoque nec requiritur, ut aliquis possit simul præmoveri ad amorem, et abstinere ab amore.

Dices : Præmotus nullam retinet potentiam ad oppositum; ergò non est liber. Probatur antecedens : Possibili posito in actu nullum sequitur absurdum : Sed si potentia ad oppositum præmotionis reduceretur ad actum, sequeretur absurdum, nempe præmotionem esse inefficacem; ergò nulla datur potentia ad oppositum præmotionis.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem, distinguo majorem : Possibili posito in actu nullum sequitur absurdum, si ponatur eo modo quo poni potest, concedo; si poneretur alio modo, nego. Potentia autem ad oppositum præmotionis non est reducibilis in actum conjunctum cum præmotione, sed solùm præcisum ab illa.

Objicies adhuc ex eodem capite : Voluntas præmota non est domina sui actûs; ergò non est libera. Probatur antecedens : Non est domina præmotionis; ergò nec actûs ad quem præmovetur. Probatur consequentia : Præmotio et actus sunt indispensabiliter conjuncta; ergò si non est domina unius, neque itidem alterius.

Respondeo negando antecedens : Ad probationem distinguo, voluntas non est domina præmotionis originativè sumptæ, concedo; terminativè sumptæ, nego; et nego consequentiam : Id est, voluntas non est domina principii, à quo descendit præmotio, nempe ipsius Dei; est tamen plenè et perfectè domina termini præmotionis, nempe proprii actûs, etiam sub ipsâ præmotione; ideòque ipsum suspendere, revocare, et interrumpere ad nutum potest. Neque ex hoc ullatenus derogatur efficacitati et infallibilitati Dei moventis, quia hoc ipso quòd voluntas actum, quem ex præmotione inceperat, revocat, non est sine præmotione Dei; ideòque voluntas liberrimè ab uno actu ad oppositum excurrit, et innatâ libertate per diversa vagatur, et tamen divinæ motionis efficaciam nullatenus transilit. Cùm enim Deus (non secus ac D. Thomas 1, part. qu. 103, art. 7, agendo de divinâ gubernatione argumentatur) sit universalis motor omnium agentium, ea quæ ab ipso moventur, possunt in diversa et contraria ferri, absque eo quòd ejus motionem effugiant, quia nihil sine eo movente et applicante agunt.

Illustratur magis hæc responsio, ostenditurque ampliùs hocce voluntatis dominium in actum suum et præmotionis ter-

minum, etiam sub præmotione positum, aptissimo exemplo : Nam sicut Deus est omnium motor, ita et conservator; et sicut motio ejus est efficax et infallibilis, ita quoque influxus ejus conservativus. Sed sicut conservativus ejus influxus ita se rebus conservandis accommodat, ut corruptibilibus non auferat corruptibilitatem, sed relinquat; ita motio ejus sic se causis quas movet, accommodat, ut actui effectuique defectibili et contingenti non adimat defectibilitatem. Undè sicut non obstante conservatione illâ efficacissimâ, quâ Deus avem conservat, homo tamen habet potestatem suprà vitam avis, quam potest destruere, et consequenter supra conservationem avis, non quidem originativè (non enim potest destruere avem impediendo ipsum Deum ne eam conservet), sed terminativè, quatenus ei subtrahere potest terminum; ita pari modo homo non obstante, imò salvâ efficaciâ divinæ motionis, quâ ponit actum, habet plenum jus supra talem actum, potestque ipsum revocare, ut libuerit; sicque Dei motio dicitur esse in potestate hominis, non quidem originativè, quia non habet jus in ipsum Deum moventem, nec potest eum à movendo cohibere; sed terminativè, quatenus potest ei subtrahere terminum, sicque cessabit. Et hoc est quod dicit D. Thomas 1, 2, qu. 10, art. 4. *Quòd quia Deus omnia movet secundùm eorum conditionem, ideò sic Deus voluntatem movet, ut remaneat motus ejus contingens et non necessarius.*

Sed addendum ad integritatem paritatis, quæ debitè ponderata magnam lucem hisce rebus afferet, quòd sicut ex potestate, quam habent causæ secundæ ad destruendos effectus à Deo conservatos nihil deperit infallibilitati et efficaciæ divinæ gubernationis et conservationis; nec ullum creatur obstaculum, quominus Deus res defectibiles quantùm voluerit et quomodo voluerit conservet, eo quòd ex doctrina D. Thomæ mox insinuatâ 1, part. quæst. 103, cùm sit generalis omnium conservator et gubernator, id ipsum quòd causæ secundæ aliquid destruere possunt, et de facto destruunt, non fit nisi sub eo conservante et gubernante; ita pariter ex eo quòd voluntas revocare, suspendere, et mutare possit actum suum, quem Deo applicante elicit, infallibilitati et efficaciæ divinæ motionis nihil deperit, quia cùm Deus sit generalis motor, hoc ipsum quòd voluntas actum suum revocat et suspendit tanquam domina ejus, non fit nisi sub Deo movente et applicante. Sicque omnia rectè cohærent in sententiâ D. Thomæ, salvaturque perfectum ac plenum jus voluntatis, sine præjudicio dominii jurisque primi motoris; sicque evanescit nubes illa, quæ ex nimio inordinatoque libertatis creatæ zelo nata, claram veritatis lucem eripere poterat : Verùm ut usque ad minimos glomos dissipetur,

Dices : Etsi possim revocare actum meum, quem ex applicatione Dei pono, et contrarium facere, attamen ut id fiat, egeo novâ præmotione me applicante : Atqui præmotio sæpe abest, et à Deo non datur; ergò non habeo plenum perfectumque dominium, sed potiùs merum instrumentum Dei sum, me prout placuerit versantis, et quando placuerit otiosum relinquentis, aut potiùs utentis meipso ad dominandum actibus meis; cæterùm nihil veri dominii mihi relinquentis.

Et confirmatur ac roboratur magis hoc argumentum : Nam ut verè et non nomine tenus simus domini actuum nostrorum, debemus haberè in nostrâ potestate omnia necessariò requisita ad illos ponendos quando non sunt, et revocandos quando sunt : Atqui præmotio Dei, quæ ad id necessariò requiritur, non est in potestate nostrâ, non enim possumus illam advocare, nisi Deus ultrò conferat; ergò non sumus perfectè domini actuum nostrorum secundùm Thomistarum sententiam.

Responderi potest primò solutione communi : Ad perfectum dominium libertatis creatæ sufficere, ut in potestate illius sint omnia requisita ex parte actûs primi, non verò ex parte actûs secundi; seu requisita ut possit; non verò requisita ut de facto agat : Præmotio autem non est de prærequisitis ex parte actûs primi, et ad *posse :* sed solùm ex parte actûs secundi, et ad *agere*. Ratio solutionis est, quia dominium creaturæ supra actus suos essentialiter est Deo subordinatum tanquam primo, domino. Undè non derogatur ipsi, si potestas quam habet supra suos actus subjiciatur Deo quantùm ad applicationem et usum, seu reductionem ad actum secundum; et ideo ut creatura sit perfectè domina sui actûs in suo ordine, satis est ut habeat omnia requisita ad actum primum, seu ut possit ipsum ponere; usum verò hujus potentiæ à primo rerum omnium motore recipiat, et non ex se suoque dominio primitus habeat. Undè aliis terminis distingui posset, ut domini simus actuum nostrorum, debemus habere in nostrâ potestate omnia prærequisita ex parte causæ creatæ, concedo; prærequisita ex parte Dei et causæ increatæ, nego. Hæc enim dare debet esse in potestate soliùs Dei.

Respondeo secundò, cum Joanne à S. Thomâ solutione jam datâ, distinguendo minorem : Præmotio illa ad novum actum prærequisita non est in nostra potestate, ex parte principii, concedo; ex parte termini, nego. Hoc ipso enim quòd actus nostræ voluntatis cadit sub nostrâ deliberatione, ita ut si concludamus faciendum, fiat; si non faciendum, non fiat, habere præmotionem intelligitur esse in nostrâ potestate saltem terminativè, quod satis est ad libertatem. Quid enim ampliùs ad libertatem actûs exigitur, nisi ut ita subsit judicio indiffe-

renti ac deliberationi, ut si nobis visum fuerit, ponatur; sinminùs, non ponatur?

Respondeo demum tertiò ex S. Thomâ 1, 2, qu. 109, art. 4, ad 2, negando minorem confirmationis, in quâ est nodus difficultatis, quòd scilicet habere præmotionem non sit quadantenus in nostra potestate. Et ad probationem in eâ inclusam, respondeo ut præmotio sit in nostrâ potestate, non requiri ut eam advocare et quasi attrahere possimus, sed satis est, ut Deus possit eam nobis dare, imò semper eam nobis dispenset secundùm conditionem nostram : Si enim *ea quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*, ut ex Aristotele dicit Angelicus Doctor; à fortiori id erit in nostrâ potestate, quòd habere possumus, non per amicum deficientem, sed per motorem intimè præsentem, quique omnibus rebus ita semper præstò adest, ut nunquam illis desit, in his quæ cujuslibet conditio exigit. Sed falluntur Adversarii, quòd non satis penetrent illud ex Dionysio inculcatum à D. Thomâ, « Primum « motorem movere unumquodque juxta suam conditionem, « neminique deesse in his quæ ad ipsum spectant, ita ut nun- « quam ille in causâ sit, cur deficiat causa secunda : » Undè nunquam obstat ex parte illius et motionis ejus, quin actus sit plenissimè ac perfectè in nostra potestate.

Sed ne quis putet hæc et similia argumenta solos præmotionis defensores urgere, ecce fatentur omnes in supernaturalibus nos sine gratia Dei, etiam præveniente (sive ponas moraliter allicientem, sive physicè moventem nihil refert quantùm ad hoc) nihil posse operari; quæ quidem gratia non tam est in nostra potestate, quàm naturalis præmotio, cùm hæc ex lege providentiæ detur, illa non nisi ex misericordiæ beneplacito concedatur : et tamen impletio mandatorum supernaturalium in nostra potestate censetur : aliàs transgressio nobis in culpam non imputaretur : Quidni ergo à pari actus nostros in potestate habebimus, quamvis ad illos ponendos necessaria sit præmotio?

Instabis : Applicatio præveniens exercitium libertatis non potest ullo modo esse libera : Sed præmotio prævenit exercitium libertatis nostræ; ergò non est libera, neque in nostra potestate.

Respondeo primò distinguendo majorem : Applicatio præveniens exercitium libertatis non est libera, formaliter, transeat (distingui enim posset sicut et præcedens argumentum) causaliter, nego : Nam talis applicatio datur ad exercendam et complendam libertatem. Undè causat ipsum exercitium nostræ libertatis, et proindè est libera causaliter. Non est autem necesse ut sit formaliter libera, quia sicut principium meriti non cadit sub merito, et principium deliberationis sub deliberatione, et principium discursûs sub discursu; ita princi-

pium totius libertatis actualis non debet cadere formaliter sub actuali libertate. Præmotio autem est principium totius actualis libertatis.

Respondeo secundò, quòd applicatio præveniens usum libertatis creatæ potest esse libera, si descendat à primo libero; præmotio autem descendit à Deo, qui est fons totius libertatis : Undè illam non tollit, sed magis complet tanquam participatio derivata à libertate Divina.

ARTICULUS SEPTIMUS.

Declaratur concordia Motionis divinæ cum libertate nostra.

Non est præsentis loci explicare essentiam libertatis, id enim satis præstitimus in Morali : Solùm breviter adducemus quatuor modos, quibus divina Motio cum libertate sic conciliatur, ut eam non lædat, sed perficiat.

Primus modus sumitur ex efficacia et universalitate Divinæ voluntatis, cujus præmotio est quidam influxus : Divina enim voluntas ita universalis est et efficax, ut non solùm attingat substantiam effectùs, sed etiam modum. Undè non solùm Deus movet voluntatem ad agendum, sed etiam ad liberè agendum; ad utrumque enim movetur voluntas, et ut agat, et ut liberè agat. Quis enim neget, Deum, qui omnia potest, non posse facere ut homo agat, et liberè agat? Hoc verò posito manifestum est hominem sic à Deo motum non solùm agere, sed etiam liberrimè agere. Thomistæ autem nihil aliud intelligunt per præmotionem, nisi influxum illum, quo Deus nos applicat et ad agendum, et ad liberè agendum : undè sub tali motione voluntas remanet liberrima. Hic explicandi modus est D. Thomæ 1, p. q. 19, 8, et 1, 2, q. 10, a. 4, ad. 2, aliisque in locis.

Secundus modus desumitur ex illo axiomate D. Thomæ et D. Dionysii, *Deus movet unumquodque secundùm proprietatem ejus*. Cùm igitur proprietas libertatis sit ut causa libera non naturali necessitate sit ad unum determinata, sed per deliberationem se applicet ad agendum; Deus movet voluntatem ad hoc ut deliberet, et per electionem se determinet. Quis autem possit suspicari ex ea motione oriri præjudicium libertatis, quæ nos movet ad deliberandum, ut quod per deliberationem nobis expedire judicaverimus, deindè (Deo semper applicante) eligamus. Sed egregiè falluntur Adversarii, quòd imaginentur Thomistarum præmotionem veluti adamantinam catenam et ferreos compedes quibus constricta voluntas fatali quadam necessitate uni adhæreat, donec isti compedes solvantur, et aliis supervenientibus novæ rei alligetur. Hæc omnia sunt chimæræ et somnia : Nihil enim aliud per præmotio-

nem intelligimus, quàm applicationem descendentem à Deo et moventem voluntatem ad exercitium suæ libertatis, id est, ad deliberandum et eligendum juxta dictamen intellectûs. Est enim nihil aliud præmotio, ut id à nobis millies dictum aliquando tandem exaudiant Adversarii, quàm ultimus agendi vigor descendens à prima causa et unicuique juxta suam conditionem dispensatus, quo compleatur ad agendum juxta suæ naturæ modum.

Tertius modus desumitur ex ipsis libertatis principiis : Libertas enim consistit in eo quòd voluntas agat non quia est, sed quia vult, sicut subtiliter notat Cajetanus ex D. Thoma, et nos in Morali agendo de indifferentia ad libertatem requisitâ expendimus; id est, ut voluntas agat non naturali impulsione, sicut lapis dum tendit deorsum, sed ex propria electione, cujus electionis adhuc domina est, inquantùm potest de illa disponere vel retractando, vel suspendendo, vel continuando, prout libuerit, id enim quotidie in nobis experimur, dum nostras electiones retractamus, suspendimus, et immutamus prout placuerit. Deus autem per suam motionem hoc dominium nobis non eripit, sed magis complet. Actus enim quem præmotus ponit, semper est in ejus potestate, ita ut sæpe ipsum suspendat, et ad libitum mutet, Deo tamen ad hæc omnia influente per modum primi motoris.

Quartus modus petitur ex indifferentia objecti ad quod voluntas præmota tendit. Recepta enim sententia est, quòd voluntas sequitur intellectum : Undè quandiu intellectus proponit objectum indifferenter amabile, voluntas quoque illud indifferenter amat. Divina verò motio non impedit, quin objectum, ad quod tendimus, proponatur indifferenter amabile ab intellectu; et ideò non impedit indifferentiam et libertatem vountatis.

Ex his omnibus habes quam commodè divina motio cohæreat cum libertate; si tamen explicetur, ut eam ponunt Thomistæ, et non detorqueatur in sensus malignos, chimæricos, et omnino alienos, uti sæpe fit ab Adversariis : Datur enim ad exercendam libertatem, ut influxus solis arbori ad exercendam vim fructificativam. Et ideò sicut influxus solis non impedit quin arbor ex se ipsa fructificet, sed potiùs hoc facit : ita Dei motio non impedit, sed facit ut liberè agamus.

ARTICULUS OCTAVUS.

Ostenditur Thomistas in explicanda Divina Motione esse omnium remotissimos ab Hæreticis.

Circa motionem divinam duplex præcipuè fuit hæresis; altera Pelagii, altera Calvini. Calvinus enim docuit libertatem

per peccatum originale funditus periisse, inquantùm concupiscentia rebellis victrici necessitate voluntatem ita captivat et subjicit, ut nihil veri dominii in actus suos ei permittat. Undè infert non dari meritum, quia ubi libertas non est, meritum esse non potest. Infert etiam omnia hominum opera esse peccata ex se mortalia, etiam quæ maximè laudantur in Sanctis; eo quòd ex corrupta radice, illisque suam malitiam communicante, pullulent; dicit tamen illa peccata non imputari electis. Idem autem quod tribuit concupiscentiæ, tribuit etiam Divinæ motioni, inquantùm sicut concupiscentia necessitat voluntatem ut velit nolit impetum ejus sequatur, nullumque in ea dominium relinquit; ita pariter dicit divinam motionem necessariò trahere voluntatem, ita ut nullatenus possit dissentire : Undè apud illum voluntas absolutè caret libertate, quia in omni actione vel est serva concupiscentiæ, vel captiva divinæ motionis, cujus efficaciæ nullo modo reniti potest. Et si aliquando dicat sub motione Dei nos retinere potentiam ad oppositum, solùm loquitur de potentia passiva et contingentiæ, qualis est in baculo, qui dum movetur sursum, retinet potentiam passivam ut moveatur deorsum : Cæterùm constanter negat remanere potentiam illam dominatricem, quâ voluntas verè sit domina sui actûs, ac proindè libera : Putat enim tale dominium, in quo consistit libertas, non posse stare cum efficacia divinæ motionis, aut depravatione concupiscentiæ.

Econtrà Pelagius negabat hominem aliquid detrimenti contraxisse per peccatum Adæ; imò tenebat voluntatem esse adeò fortem et independentem, ut sine ullo auxilio efficaci posset agere bonum; præcipuè quia concipere non poterat libertatem posse stare cum illa motione divina efficaci quam admittebat Augustinus. Cæterùm admisit quendam concursum, quem vocabat *Possibilitatis adjutorem*, et qui videtur correspondere concursui simultaneo. Admittebat etiam motiones morales excitantes, illustrantes, suadentes, ut patet per Augustinum lib. de Gratia Christi cap. 7 et 10.

Ex quibus manifestè constat hæc duo monstra, scilicet hæresim Calvini et Pelagii, quamvis inter se pugnent, eidem tamen principio inniti, scilicet quòd motio efficax tollat libertatem et potentiam ad oppositum : Ex quo principio subsumit Calvinus, Atqui datur motio de se efficax; ergò non datur libertas : Pelagius verò è contra subsumit, Atqui datur libertas; ergò non datur motio de se efficax. Rogo autem, quinam sunt remotiores ab istis duobus scopulis, et ab istis duabus hæresibus; vel qui fovent, imò qui stabiliunt pro fundamento suæ doctrinæ principium illud, cui utraque hæresis incumbit, vel qui penitùs averruncant fatale istud principium et falsitatis columnam? Profectò majus est ipsam hæresium radicem funditus exstirpare, quàm illam fovendo et nutriendo, nascentes indè

venenatos surculos tantùm amputare. Atqui Adversarii Thomistarum fovent hoc principium, cui utraque prædicta hæresis incumbit, scilicet, *motio divina tollit libertatem;* Imò illud supponunt pro fundamento suæ doctrinæ : Thomistæ verò ejusmodi principium radicitus exstirpant docentes, *cum divina motione posse stare libertatem;* ergò doctrina Thomistarum est omnium remotissima ab utraque hæresi, Pelagiana scilicet et Calviniana; ipsasque radicitus evertit. Hinc est quòd meritò adhibetur in Catechismo Tridentino veluti antidotum contra hæreses efficacissimum; et nuper Alexander VII, eam contrà errores Jansenii Lovaniensibus adeo commendavit tanquam *tutissimam et inconcussam.*

Hæc de celebri illa quæstione dicta sufficiant; in quibus etsi non omnia, quæ à Thomistis pro tam justæ causæ patrocinio adduci solent, comprehenderim, nec singula quibus ab Adversariis impugnari solet, retulerim (quippe cùm solicitata tot altercationibus humani ingenii fœcunditas immensa hac de re profuderit, et nova in dies parturiat) satis tamen me egisse arbitror, ut quisque perspiciat quàm altis fundamentis Thomistarum sententia nitatur, quàm sanctè illi de Deo sentiant, quàm altè illius in omnes creaturas dominium stabiliant, quàm profundè omnium causarum ab eo dependentiam scrutentur, quàm justè hæc sententia à tot sanctissimis doctissimisque viris pro aris et focis defendatur, quàm facilè contra impugnatores propugnetur, quàm injustè à sciolis, aut malignis, tanquam dura, imò erroribus affinis apud plebeculam traducatur.

QUÆSTIO QUINTA.

De accidentibus spiritualibus, præcipuè de scientia.

Hactenus egimus de substantiis spiritualibus, nunc dicendum de illarum accidentibus. Hæc verò accidentia partim resident in intellectu, ut habitus cognoscitivi; partim verò in voluntate, ut virtutes morales. De virtute morali egimus in Ethica : Undè hìc solùm agendum superest de habitibus intellectualibus per quinque articulos : Primus erit de virtutibus intellectualibus in communi : Secundus specialiter de scientia : Tertius de unitate scientarum : Quartus de comparatione scientiæ cum opinione : Quintus de ejus comparatione cum fide divina.

ARTICULUS PRIMUS.

De virtutibus intellectualibus in communi.

Circa virtutem intellectualem : Primò quæritur quid fit : Secundò, quotuplex sit. Et tertiò, virtutes intellectuales sigillatim explicandæ sunt.

Dico primò : Virtus intellectualis rectè definitur, Habitus attingens infallibiliter verum.

Declaratur definitio : Et in primis, dicitur *habitus*, per quod convenit cum aliis virtutibus : dicitur *attingere verum infallibiliter*, quia virtus, cùm sit perfectio potentiæ, debet illam determinare ad attingendum proprium objectum modo perfecto : Objectum autem intellectûs est veritas : Undè virtus intellectualis debet perficere intellectum circa veritatem, inquantùm determinat ipsum ad illam attingendam infallibiliter. Ex quo patet, opinionem, suspicionem, fidem humanam non annumerari inter virtutes intellectuales, quia non determinant intellectum ad attingendam veritatem infallibiliter, sæpe enim falluntur. Fides autem divina licèt sit virtus, non recensetur tamen inter naturales, sed Theologicas.

Dico secundò : Quinque sunt virtutes intellectuales, Intelligentia, Sapientia, Scientia, Prudentia, et Ars.

Declaratur conclusio : Cùm veritas sit objectum intellectûs, aliqua veritas est de se manifesta, et quæ non aliis quàm propria sua perspicuitate convincit intellectum : Ejusmodi sunt prima principia ; et circa tales veritates versatur Intelligentia. Alia verò veritas deducitur ex principiis per se notis ; et quidem si deducatur ex altissimis principiis, pertinet ad Sapientiam : si verò deducatur ex principiis magis particularibus, pertinet ad Scientiam. Est autem quædam veritas, quæ respicit agibilia, inquantùm rectè judicamus quid expediat agere et non agere ad benè vivendum : Circa illam versatur Prudentia. Est demum altera veritas in rebus factibilibus, inquantùm per certas regulas certò et infallibiliter judicamus quomodo sit disponenda materia externa, ut lapides ad domum. Hæc veritas pertinet ad Artem, cujus est judicare per regulas infallibiles quomodo tractanda sit materia externa.

Habitus primorum principiorum, seu Intelligentia, definitur, Habitus quo principia de se manifesta cognoscuntur ; dividiturque in habitum primorum principiorum speculabilium, et habitum primorum principiorum practicorum. Habitus principiorum speculabilium retinet nomen genericum : Habitus verò principiorum practicorum vocatur *Synderesis*. Isti duo

habitus continent semina omnium scientiarum virtutumque moralium. De sapientia et scientia egimus initio Philosophiæ, iterùm acturi de Scientia articulo sequenti : De prudentia verò abundè dictum est in Morali.

Ars definitur, Recta ratio factibilium, id est, habitus rectificans intellectum circa factibilia, ut circa fabricam domûs, vestis, etc. Differunt autem factibilia ab agibilibus, quòd agibilia sint actus ipsius voluntatis, ut amare, odisse, etc.. factibilia verò, actus versantes circa materiam externam artificiosè disponendam, ut circa ferrum, lignum, etc. Hic autem loquimur de arte rigorosè sumptâ, quæ dici solet *mechanica*, et dividitur in septem generales hoc versu comprehensas,

Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

Rus, significat Agriculturam; *nemus*, Venatoriam; *arma*, Militiam; *rates*, Nauticam; *vulnera*, Chirurgicam; *lana*, Textrinam vel Sutoriam; *faber*, Artem fabrilem in auro, argento, ferro, etc. Sed præterea sunt infinitæ sub illis comprehensæ, ut Pictura, Palæstrica, Coquinaria, Saltatoria, Cytharistica, etc. Artium autem quædam sunt propter necessitatem, ut Coquinaria, Pistoria, Fabrilis, etc. Quædam propter vitæ commoditatem, ut Navigatoria, Mercatoria, etc. Quædam ad vitam poliendam et defendendam, ut Grammatica, Rhetorica, et Militaris. Quædam ad solas delicias, ut Pistoria, Cytharistica, etc.

ARTICULUS SECUNDUS.

An, quid et quotuplex sit scientia.

Dico primò : Datur scientia. Conclusio est contra quosdam Veteres, qui negabant posse aliquid sciri.

Probatur tamen primò experientiâ, quâ constat plura sciri, id est cognosci per causas certas et infallibiles, ut quinam syllogismus sit bonus, cur fiat eclipsis, justitiam esse sectandam, etc.

Probatur secundò ratione : Scire, est rem per causam, id est per principia certa et evidentia cognoscere : Sed plura sunt, quæ hoc modo cognoscuntur, ut quæ jam diximus, et quæ demonstrant mathematici; ergò datur scientia.

Tertiò argumentor ad hominem : Qui negat scientiam, vel scit eam non dari, vel nescit : Si nescit, cur negat? Si scit; ergò datur scientia.

Quæres, Quarum rerum detur scientia?

Respondeo in primis, omnia, etiam contingentia et corrup-

tibilia, sciri posse secundùm rationes universales. Deinde etiam entia rationis sciri possunt, quia habent principia per quæ demonstrentur : Imò non entia, ut privationes, vacuum, umbræ, mors, et alia ejusmodi possunt scientificè suo modo cognosci : Nam evidenter probatur dari mortem, et animal ipsi subjici. Cæterùm de singularibus contingentibus non est scientia, quia non habent causas infallibiles, sed modò sunt, modò non sunt. De singularibus tamen incorruptibilibus, ut de Deo et de Angelis, dari potest scientia, quia innotescere possunt per principia certissima.

Dico secundò : Scientia est cognitio certa et evidens rei per causam : Undè quia demonstratio probat evidenter rem per causam, scientia solet dici, cognitio per demonstrationem acquisita. Hæc verò cognitio aliquando est actualis, ut dum consideramus ea quæ scimus; et tunc dicitur *scientia actualis;* aliquando verò solùm habetur habitu, ut à dormiente; et tunc dicitur *scientia habitualis.*

Quantùm ad divisionem scientiæ; Primò dividitur in speculativam et practicam. Speculativa est, quæ sistit in contemplatione veritatis: Practica verò, quæ suas veritates ordinat ad opus : ut Philosophus moralis contemplatur naturam veritatis, ut melius vivat et operetur.

Dividitur secundò in scientiam subalternantem et subalternatam : Scientia subalternata est, quæ desumit sua principia ex conclusionibus superioris scientiæ; subalternans verò est illa superior scientia, ex qua desumit inferior sua principia. Sic medicinæ principia probantur in physica, et musicæ principia probantur in arithmetica.

Dividitur tertiò scientia in naturalem et supernaturalem. Naturalis est, quæ de rebus naturalibus, et lumine naturali cognoscibilibus agit : Supernaturalis idem est, ac Theologia, quæ dividitur in Theologiam Beatorum, et Viatorum. Naturalis verò dividitur in realem et rationalem : Rationalis est, quæ respicit ens rationis, et videtur esse unica, scilicet Logica : nam Rhetorica et Grammatica, licèt respiciant ens rationis, scilicet congruitatem et ornatum sermonis, deficiunt tamen à ratione scientiæ, et pertinent ad artes sermonicales. Scientia realis divitur in physicam, mathematicam et moralem. Physica sub se continet Medicinam : Moralis verò Politicam, Œconomicam, et Jurisprudentiam. Mathematica dividitur in Geometriam, quæ agit de quantitate continua, et Arithmeticam, quæ agit de numero. Arithmetica continet sub se Musicam, quæ respicit proportiones numericas ut sonoras : Geometria verò continet Astronomiam, Cosmographiam, Machinativam, et Opticam.

Quæres, Sitne scientia subalternata verè scientia in absentia subalternantis.

Respondeo quosdam etiam Thomistas negare scientiam subalternatam esse verè scientiam in eo, qui ignorat subalternantem; quia scilicet principia subalternatæ fiunt certa in subalternante, ut principia Musicæ in Arithmetica: Quandiu ergo non est Arithmeticus, nescit Musicus sua principia, sed solùm ea credit. Excipiunt tamen auctores hujus sententiæ Theologiam; quia licèt clarè non videat sua principia, attamen certa est de illis per fidem divinam infallibilem. Secunda sententia tenet esse veram scientiam, quamvis non sit in statu perfecto, donec conjungatur suæ superiori, in qua evidentiam habeat suorum principiorum: ut Musicus non est perfectè sciens, donec didicerit Arithmeticam, in qua probantur et manifesta fiunt principia Musicæ: attamen est aliquo modo sciens. Hæc sententia videtur conformior D. Thomæ quæst. 14, de verit. art. 9, et probatur ejus ratione : Ille habitus est verè scientia, qui probat conclusiones ex principiis certissimis et evidentibus : Sed scientia subalternata, ut Musica, probat suas conclusiones per principia certa et evidentia; ergò est verè scientia. Probatur minor : Nam principia Musicæ sunt certa et evidentia. Si autem talia principia non sunt evidentia formaliter respectu ejus, qui est Musicus, et non Arithmeticus; attamen sunt ipsi evidentia præsuppositivè, inquantùm scilicet præsupponit illa ut evidenter demonstrata ab Arithmetico.

Dices : Musicus, qui non est Arithmeticus, per se ipsum non cognoscit evidenter Musicæ principia, esto ea præsupponat cognita ab alio; ergò per se ipsum non est sciens.

Respondeo ad scientiam sufficere, quòd principia illius præsupponantur tradita ab aliquo, qui ea evidenter cognoscat; sicut patet in Theologia, quæ est verè scientia, quamvis ejus principia non sint Theologis evidentia, sed tradantur à Deo, cui sunt evidentia.

Instabis esse disparitatem inter Theologum et Musicum, quòd Theologus per fidem divinam habet certitudinem infallibilem principiorum suorum : at verò Musicus non habet nisi ad summum fidem humanam, inquantùm credit Arithmeticis dicentibus Musicæ principia esse demonstrata in Arithmetica.

Respondeo etiam Musicum habere certitudinem infallibilem suorum principiorum, quia non tenet illa solùm per fidem humanam, sed per quandam notitiam certissimam innixam communi et indubitato Doctorum omnium consensui, ex quo convincitur principia illa esse evidentia in se ipsis, ita ut stultus esset, qui illa negaret. Undè adhæret illis tanquam certissimis, assentiturque Arithmetico, non ut homini, sed ut demonstratori.

ARTICULUS TERTIUS.

De unitate scientiarum.

Circa unitatem scientiarum tria quæruntur. Primò, sit ne scientia una simplex qualitas, vel coacervatio plurium particularium scientiarum, ita ut tot sint scientiæ, v. g. in Logica, quot sunt conclusiones, ex quibus tanquam membris fiat unum corpus Logicæ : Secundò, undè desumatur unitas generica scientiarum. Tertiò, unde specifica.

Dico primò : Quælibet scientia est una simplex qualitas; seu unicus habitus perficiens intellectum circa omnes conclusiones hujusmodi scientiæ. Ita D. Thomas 1, 2, q. 54, a. 4.

Probatur conclusio ratione D. Thomæ : Quælibet scientia respicit omnes conclusiones sub unica ratione formali; ergò est unica. Consequentia patet : Sic enim potentia visiva est simplex qualitas, quamvis respiciat plures colores, quia illos respicit sub unica ratione visibilis. Probatur antecedens : Quælibet scientia respicit conclusiones sub unico lumine, scilicet sub unico primo principio, ex quo gradatim nascuntur cætera principia conclusionum : sicut enim in arbore unicus est truncus, ex quo plures rami sese diffundunt; ita in qualibet scientia est unicum principium, scilicet objecti definitio, ex quo cætera principia continuâ serie nascuntur.

Objicies : Nova conclusio novam affert difficultatem; ergò novum exigit habitum.

Respondeo distinguendo antecedens : Addit novam difficultatem formaliter, nego; materialiter, concedo : Id est, nova conclusio affert materiam novæ difficultatis, sed quæ sciri potest per principia, quæ intellectus jam habet : undè non petit novum habitum, sed solùm extensionem præexistentis.

Instabis : Diversi actus generant diversos habitus : Sed pro qualibet conclusione est diversus actus; ergò et diversus habitus.

Respondeo distinguendo majorem : Diversi actus non subordinati, concedo; subordinati, nego. Idem enim habitus potest se extendere ad plures actus subordinatos, et quadam serie ac concatenatione ex uno fonte nascentes.

Urgebis : Ergò qui scit primam Logicæ conclusionem, habet totum habitum Logicæ, si unicus et simplex est.

Respondeo distinguendo consequentiam; Habet totum habitum entitativè, concedo; extensivè, nego. Id est, habet quidem entitatem habitûs scientifici; sed illa entitas non est adhuc extensa ad omnes conclusiones suas; extendetur autem, dum ipse proficiet in addiscenda Logica, et lumen adhuc modicum ulteriùs propagabitur.

Dico secundò : Diversitas generica scientiarum desumitur ex diversitate abstractionis à materia, quam dicit objectum scientificum. Ita D. Thomas Opusc. 70, quæst. 5, art. 1.

Declaratur conclusio. Cùm enim objectum scientiæ tantò perfectius sit, quantò altiùs assurgit supra materiam; juxta diversos gradus elevationis supra materiam, erunt diversi gradus generici scientiarum. Materia autem potest tripliciter considerari. Primò, ut affecta singularitate, et conditionibus individuantibus. Secundò, ut abstracta à singularitate, sed tamen subjecta qualitatibus sensibilibus. Tertiò demum considerari potest præcisè secundùm se, ut est radix quantitatis. Primo modo dicitur *materia singularis*. Secundo modo dicitur *materia sensibilis*. Tertio modo dicitur *materia intelligibilis*. Primus ergo gradus abstractionis est à materia singulari, quando scilicet res materiales considerantur in universali (nam de singularibus materialibus non datur scientia) : et primus iste gradus constituit primum genus scientiarum, quæ silicet abstrahunt à materia singulari, ut Physica et Medicina, quæ considerant mutationes sensibiles in communi. Secundus gradus abstractionis est à materia non solùm singulari, sed etiam sensibili, quando scilicet res considerantur separatæ non solùm ab omni singularitate, sed etiam à sensibili alteratione; ut Geometer considerat circulum et lineas non curando utrùm sint in materia frigida, vel calida : et iste gradus abstractionis constituit secundum genus scientiarum, quæ abstrahunt à materia sensibili, ut sunt Geometria et Arithmetica. Tertius gradus abstractionis est ab omni prorsus materia, quando scilicet considerantur quædam formalitates ita elevatæ, ut possint esse sine materia : Ut Metaphysicus considerat veritatem, bonitatem, et alia, in quibus non involvitur materia, cùm possint convenire rebus etiam spiritualibus, et hic gradus constituit tertium genus scientiarum ab omni materia abstrahentium, quales sunt Metaphysica et Logica.

Dico tertiò : Unitas specifica cujuslibet scientiæ sumitur ex unitate principiorum, inquantum scilicet ejus principia ita sunt invicem ordinata, ut unum sit ex alio, vel utrumque ex aliquo tertio; donec fiat resolutio ad unum primum principium illius scientiæ, quod est definitio objecti, ex quo tanquam ex trunco cæterorum principiorum rami seriatim nascuntur.

Probatur prima pars : Principia sunt lumen et ratio formalis sub qua scientiæ attingunt suas conclusiones; ergò ex unitate principiorum desumenda est unitas scientifica conclusionum, ac proinde unitas specifica scientiarum.

Probatur etiam secunda pars, scilicet unitatem principiorum desumendam esse ex illa subordinatione, per quam unum ex alio deducitur : Tum auctoritate Aristotelis cap. 23, de demon-

stratione : Tum quia, ut dicit D. Thomas ibidem, principium subordinatum alteri desumit ab ipso virtutem; ergò ubi sunt plura principia sub uno gradatim ordinata, non est nisi unica virtus, et unum lumen in diversos veluti radios propagatum.

Objicies : Principia omnium scientiarum reducuntur ad principia Metaphysicæ; ergò si talis reductio daret unitatem specificam, non esset nisi unica scientia de omnibus rebus.

Respondeo cum D. Thoma de demonstratione, lect. 41, principia inter se connexa esse una et dare unitatem scientiæ quandiu manent intra eandem abstractionem et idem genus scibilitatis : Quando verò principia gradatim ab uno descendendo transeunt ad novam abstractionem, tunc variant speciem, et constituunt novam scientiam specificam, ut quando Metaphysicus discurrit per sua principia de rebus communissimis, et ab omni materia abstractis, censetur habere unicam specie scientiam : Sed quando principia nascentia ex Metaphysica incipiunt applicari enti mobili, et materiæ sensibili, tunc formant novam specie scientiam, scilicet Physicam

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum idem intellectus, de eodem objecto, possit simul habere scientiam et opinionem.

Certum est scientiam et errorem non posse esse simul de eodem objecto in eodem intellectu. Dubitatur tamen de opinione; utrùm scilicet idem homo de eadem conclusione, v. g. quòd Deus existat, possit habere simul scientiam et opinionem : scientiam quidem, inquantum tenet hanc veritatem per medium demonstrativum, v. g. per ordinem Universi, quo luce clariùs ostenditur dari unum primum gubernatorem : Opinionem verò, inquantum tenet eandem veritatem per medium probabile; ut quia id docuere sapientiores philosophi Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoteles, etc.

Notandum est autem dupliciter scientiam posse considerari; primò quoad actum; secundò quoad habitum. Scientia actualis est ille actus, quo de facto assentimur conclusioni per demonstrationem probatæ; Scientia habitualis est quidam habitus ex tali actu relictus. Ex eo enim quòd aliquis semel convictus sit de veritate, in eo manet aliqua facilitas et determinatio ad assentiendum tali conclusioni quoties sibi proposita fuerit. Hæc facilitas vocatur *habitus scientificus*, seu *scientia habitualis*. Similiter etiam opinio considerari potest vel quoad actum, vel quoad habitum. Undè tripliciter comparari potest scientia cum opinione : Primò actus cum actu :

Secundò habitus cum habitu : Tertio actus cum habitu. Quidam tenent tam actùm quam habitum scientiæ et opinionis se posse compati : Quidam verò neque actum, neque habitum opinionis et scientiæ posse se compati : Quidam verò mediam viam tenent; dicunt enim actum scientificum non posset cohærere cum actu opinativo, nec habitum cum habitu : benè tamen actum cum habitu.

Dico primò : Actus scientiæ non potest compati actum opinionis ; ita ut quis simul sit opinans et sciens respectu ejusdem conclusionis. Conclusio non sic intelligenda est, ut duntaxat uterque actus non possit simul elici ab eodem intellectu, sed etiam ut manente memoriâ actûs scientiæ non possit produci actus opinionis.

Probatur primò auctoritate D. Thomæ, qui pluribus in locis id docet, præcipuè vèrò 1, post lect. 44. *Manifestum est*, inquit, *quòd non contingit omnino simul idem sciri et opinari*; *quia scilicet simul homo haberet existimationem, quòd res posset aliter se habere, et quòd non posset aliter se habere*. Aristoteles ibidem idem affirmat nempe: *Non fieri posse, ut idem quis opinetur, et sciat.*

Probatur secundò conclusio ratione D. Thomæ : Impossibile est, ut intellectus sit de eàdem re certus et incertus : Sed intellectus sciens est certus de re, quam scit; intellectus verò opinans est incertus; ergò idem intellectus de eadem re non potest opinari et scire. Major est certa : Nam certitudo repugnat incertitudini. Minor verò declaratur : Opinio enim essentialiter est cognitio incerta, per quam scilicet ita adhæremus uni parti, ut formidinem habeamus ne altera sit vera : Scientia verò est cognitio certa et firma, per quam scilicet ita adhæremus uni parti, ut nullam de contrariâ formidinem habeamus.

Respondebis primò, nihil obstare, quominus intellectus habeat duplex medium, unum certum et evidens, cui innitatur scientia ; aliud incertum et dubium, cui innitatur opinio : Undè ratione duplicis medii erit certus et incertus; certus per unum, incertus per aliud.

Sed contrà : Intellectus de eadem veritate nòn potest esse certus et incertus, etiam per diversa media ; ergò nulla solutio. Probatur subsumptum : Intellectus enim semel certus et plenè convictus de aliqua veritate non est ampliùs capax dubitandi de illa, quantumvis ei proponantur media incerta; ergò per diversa media non potest esse certus et incertus de eadem veritate. Probatur antecedens tum ratione, tum experientiâ : Ratione quidem, nam subjectum dum habet formam aliquam, manente formâ, est incapax privationis illius formæ, à quacumque causa supponatur causari : Sed incertitudo est privatio certitudinis; ergò intellectus habens certitudinem de

aliqua veritate est incapax incertitudinis ex quocumque capite provenientis. Minor patet : Certitudo enim et incertitudo privativè opponuntur, sicut lux et tenebræ. Major verò declaratur : Nam impossibile est ut in eodem subjecto sit forma et privatio, ex quocumque capite procedat illa privatio : Sicut impossibile est, quòd dum sol illuminat aërem, aët sir obscurus ex quacumque causâ possit procedere obscuritas. Experientiâ quoque idem suaderi potest : sentimus enim in nobis, quòd si semel de re aliqua certi simus per unum medium, non propterea simus incerti quamvis idem nobis persuadeatur per media incerta; ut quia certus sum me vivere, quantumvis aliquis multiplicaret media probabilia ad persuadendum me vivere, attamen propter illa media non me adduceret in aliquam dubietatem et incertitudinem illius veritatis.

Respondebis secundò : Non esse de ratione opinantis, ut sit incertus ex parte sui, sed solùm quòd rem teneat per medium de se incertum.

Sed contra : De ratione opinantis est, ut sit incertus etiam ex parte suî; ergò nulla responsio. Probatur antecedens; tum ex D. Thoma 2, 2, q. 1, a. 5, ad 4, ubi expressè dicit, *De ratione opinionis esse, ut quod est opinatum existimetur aliter se habere posse :* Tum ratione : Nam opinio definitur cognitio incerta et formidolosa : impossibile est autem cognitionem esse formidolosam, nisi cognoscens sit etiam incertus, et formidine affectus; nam intantum cognitio est formidolosa et incerta, inquantum intellectus formidat, ne id quod tenet, sit falsum, et oppositum illius sit verum. Ex quo patet totius quæstionis cardinem, et simul fundamentum conclusionis nostræ in hoc situm esse, quòd opinans est incertus et fluctuans; è contra sciens est certus et firmus Undè quia repugnat eundem intellectum de eadem veritate simul esse certum et incertum, fluctuantem et firmum, ideò repugnat de eodem habere opinionem et scientiam.

Dico secundò : Habitus scientiæ non potest de eodem simul esse cum habitu opinionis. Conclusio videtur sequi ex præcedenti : sicut enim repugnat eundem intellectum esse simul certum et incertum actualiter; ita et habitualiter. Quippe hoc ipso quòd sit habitualiter certus, excluditur incertitudo habitualis.

Dico tertiò : Actus opinionis potest esse cum habitu scientiæ, si sit in tali statu, ut non possit prorumpere in actum.

Ratio conclusionis est, quia habitus non opponitur ratione sui actibus habitûs contrarii, ut habitus injustitiæ non opponitur actibus justitiæ, sed illos pati potest; ergò contingere potest, ut quis habens habitum scientiæ impeditum ab actu, exerceat actus opinativos; sicut qui habet habitum injustitiæ, elicit tamen nonnunquam actus justos. Utraque hæc

conclusio magis confirmabitur ex dicendis articulo sequenti, conclusione 2 et 3. Quod enim ibi dicetur de actu scientiæ respectu habitûs fidei, proportionaliter applicandum est opinioni et scientiæ.

Objicies primò D. Thomæ auctoritatem ex 3 sentent. dist. 31, q. 2, a. 1, quæstiunc. 1, ad. 4, ubi sic habet : *Dicendum quòd opinio et scientia, quamvis sint de eodem, non tamen sunt secundùm idem medium, sed secundùm diversa, et ideò possunt esse simul.*

Respondeo primò cum Excellentissimo Archiepiscopo Avenionensi 2, 2, quæst. 1, art. 5, D. Thomam ibi sumere opinionem non formaliter, et in statu opinionis, seu ex parte subjecti; sed materialiter, et ex parte medii, pro cognitione per medium probabile procedente : Fatemur enim adveniente scientiâ remanere adhuc cognitionem per medium probabile acquisitam, sed negamus habere ampliùs statum opinionis in præsentia scientiæ : Quia opinio formaliter sumpta exigit subjectum dubium et fluctuans : undè cum per scientiam tollatur omnis dubitatio et anxietas à subjecto, tollitur etiam opinio in ratione opinionis.

Responderi potest secundò, D. Thomam loco citato non loqui assertivè, sed permissivè : Nam solvebat argumentum ex paritate sumptum; nempe illud, opinio potest manere cum scientiâ; ergò fides potest manere cum visione beatificâ : In responsione ad illud argumentum negat paritatem : quòd scilicet, quamvis opinio possit esse cum scientia, fides possit esse cum visione. Quasi diceret, esto scientia pati possit opinionem, non tamen visio beatifica pati potest fidem; quia scilicet fides magis opponitur visioni, quàm scientia opinioni. Eodem loquendi modo sæpe utitur D. Thomas solvendo argumenta adversariorum, quæ procedunt ex paritate : sæpe enim permittit adversariis suppositionem falsam, et negat paritatem, quia hoc sufficit ad solvendum eorum argumentum.

Objicies secundò, et simul instabis ratione : Cognitio procedens per medium probabile est opinio : Sed ex concessis intellectus sciens aliquam veritatem, potest illam cognoscere adhuc per medium probabile; ergò potest habere opinionem de illa.

Respondeo distinguendo majorem : Cognitio procedens per medium probile est opinio, si sit cum formidine contrarii, concedo; si sit sine formidine contrarii, nego. Et ad minorem : Intellectus sciens aliquam veritatem potest illam cognoscere per medium probabile, cum formidine et incertitudine, nego; sine formidine, concedo : Et nego consequentiam. Non enim omnis cognitio procedens per medium probabile est opinio, sed solùm illa, quæ est cum formidine contrarii. Intellectus

autem sciens aliquam veritatem non potest habere formidinem de contrario illius veritatis; et ideò non potest habere opinionem de illa, quantumvis eam cognoscat per medium probabile.

Instabis : Positâ causâ ponitur effectus : Sed medium probabile est causa opinionis; ergò posito medio probabili ponitur opinio.

Respondeo distinguendo majorem : Positâ causâ ponitur effectus, si subjectum sit capax illius, concedo; si sit incapax, nego : Intellectus autem convictus per scientiam de aliqua veritate est incapax opinandi circa illam, quia est incapax dubietatis et incertitudinis : undè quantumvis habeat media probabilia circa illam veritatem, in illo tamen non producitur opinio.

Urgebis : Intellectus est capax certitudinis et incertitudinis circa idem; ergò intellectus est capax scientiæ et opinionis circa idem. Probatur antecedens : Non magis opponuntur certitudo et incertitudo, quàm dolor et lætitia : Sed voluntas de eodem objecto potest habere dolorem et lætitiam; ergò etiam intellectus circa idem potest habere certitudinem et incertitudinem. Probatur minor : Nam voluntas Christi simul gaudebat et tristabatur de sua passione : Sed passio Christi est unum et idem objectum; ergò de eodem potest voluntas habere dolorem et lætitiam.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem concessâ majore, distinguo minorem : Passio Christi est unum et idem objectum, materialiter, concedo; formaliter, nego : Nam in passione Christi plures erant formalitates; erat enim afflictiva Christi, et redemptiva hominum; ut afflictiva Christi afferebat illi dolorem, ut redemptiva hominum causabat illi lætitiam : undè non sequitur, quod dolor et lætitia cadere possint supra idem objectum formaliter, sed solùm materialiter.

ARTICULUS QUINTUS.

Possitne scientia esse simul cum Fide divina.

Status quæstionis satis constat ex dictis superiori articulo. Solùm advertendum est fidem definiri, Cognitionem certam quidem, obscuram tamen, Dei testimonio innixam. Hæc cognitio, non secus ac de scientia dictum est, potest dupliciter considerari : Primò in actu, secundò in habitu. Fides actualis est actus, quo assentimur rebus revelatis : Fides habitualis est virtus in intellectu residens, quâ inclinamur ad assentiendum revelatis. Hoc posito, quærimus, utrùm fides, sive quantùm ad

habitum, sive quantùm ad actum possit esse cum scientiâ; ita ut eadem veritas, ab eodem intellectu, possit esse simul scita et credita. Plures extranei affirmant; D. Thomas, Thomistæ omnes, et plures alii negant. Cùm enim scientia duo habeat, evidentiam, et certitudinem (dicitur enim cognitio certa, et evidens) sicut ratione certitudinis expellit opinionem quæ incerta est, ita ratione evidentiæ excludit fidem, quæ obscura est.

Dico primò : Actus fidei et actus scientiæ non possunt esse simul in eodem intellectu, de eodem objecto. Conclusio est D. Thomæ, qui perpetuò docet, *ea quæ sunt fidei non posse esse scita.* Omissis ergo auctoritatibus, quæ plurimæ referri possent,

Probatur primò Conclusio ratione D. Thomæ 1, 2, q. 67, a. 3. Quæ opponuntur ex parte subjecti non possunt esse in eodem subjecto : Sed actus fidei et scientiæ opponuntur ex parte subjecti; ergò non possunt esse in eodem subjecto. Major patet : Quia oppositio est causa incompatibilitatis; unde quæ opponuntur, non possunt se compati in eo, in quo opponuntur. Probatur minor : Subjectum videns et subjectum non videns opponuntur : Sed subjectum fidei est non videns ea, quæ credit; subjectum verò scientiæ est videns ea quæ scit; ergò fides et scientia opponuntur ex parte subjecti. Major patet : Siquidem videre et non videre manifestè sunt opposita. Minor verò probatur : Et in primis quòd subjectum scientiæ sit videns ea, quæ tenet per scientiam, nemo negat; nam scientia est evidens rei cognitio : Unde illa quæ sunt scita, debent esse visa intelligibiliter, id est, evidentia. Quantùm verò ad secundam et præcipuam partem, quòd scilicet subjectum fidei debeat esse non videns, id est, non habens evidentiam eorum, quæ credit; probatur tum auctoritate Apostoli 1, ad Corinth. 13, innuentis, quòd ea, quæ sunt fidei, cognoscuntur solùm in ænigmate; id est sunt obscura credenti : Tum auctoritate Patrum sæpe inculcantium, *fidem esse non visorum;* unde Augustinus : *Quid est fides? credere quod non vides :* Tum demum ex ipsa definitione fidei, quam tradidit D. Paulus ad Heb. 10, dicens : *Fides est argumentum non apparentium :* ergò de ratione fidei est, ut ea quæ creduntur non sint visa, sed obscura credenti.

Respondent Adversarii eundem intellectum posse simul esse videntem et non videntem eandem veritatem, inquantum illam attingit per diversa media : Est enim videns; quatenus eam attingit per medium scientificum; et est non videns quatenus illam attingit per testimonium dicentis, quod est medium creditivum.

Sed contrà : Fides exigit essentialiter, ut intellectus simpliciter et omni ex parte non videat ea quæ sunt fidei; ergò nulla

responsio. Probatur antecedens : Ea quæ sunt fidei, debent esse obscura et ænigmatica respectu credentis, ut expressè dicit D. Paulus, et patet ex locis citatis : Sed ex quocumque capite aliquid sit evidens, non potest ampliùs dici ænigmaticum et obscurum ei, qui illud videt; ergò fides essentialiter exigit, ut ea, quæ sunt fidei, ex nulla parte sint visa et evidentia. Probatur minor : Tum quia obscuritas et inevidentia est mera privatio; unde ex quocumque capite oriatur evidentia alicujus veritatis, fugatur obscuritas circa illam, nec ampliùs potest dici inevidens et obscura : Tum quia aliàs sequeretur, ea quæ sunt nobis notissima, posse dici ænigmatica, quia non percipiuntur ex aliquo capite : sicque dici posset magnum ænigma modò diem esse, quia licèt diem oculis evidenter percipiamus, non tamen ipsum percipimus auribus; ergò ut aliqua res dicatur alicui obscura, debet esse ei inevidens ex omni capite.

Probatur secundò conclusio egregiâ ratione D. Thomæ q. 14, de Veritate art. 9. Fides exigit, ut intellectus assentiatur rei creditæ ex confidentia luminis alieni, et quasi captivatus per auctoritatem dicentis : Atqui ex quocumque capite intellectus habeat evidentiam rei, non assentitur ipsi quasi confidendo in alieno lumine, et se ipsum captivando sub alterius auctoritate, sed ut confidens in proprio lumine, et jam de veritate ex se ipso securus; ergò intellectus ex quocumque capite habeat evidentiam rei, non retinet ampliùs fidem circa illam. Major constat, Tum ex ipso nomine; nam fides dicta est *à fidendo*, eo quòd scilicet per eam assentiamur rebus, non quasi securi de illis per lumen nostrum, sed quasi confidentes in veracitate dicentis, et nosmetipsos voluntariè captivantes sub illius auctoritate : Tum etiam ex D. Paulo dicente, *intellectum credentem captivari in obsequium fidei :* Ut autem explicat D. Thomas, captivus est, qui non est sub propria jurisdictione, sed retinetur extra proprios terminos per potestatem extraneam : Terminus autem, in quo naturaliter quiescit intellectus, est evidentia rei; et ideò intellectus credens dicitur *captivus*, quia cùm sit extra naturalem terminum, scilicet extra evidentiam rei, attamen ei assentitur, quasi alligatus per alienam auctoritatem. Minor verò, quòd scilicet intellectus habens evidentiam rei, cui assentitur, non sit ampliùs captivus et confidens in alieno lumine, declaratur : Tunc enim proprios terminos attingit, scilicet evidentiam, et per se ipsum est certus; ergò non censetur ampliùs *captivus* et *confidens in alieno lumine,* sed certus ex proprio lumine : Et ideò D. Paulus dicit, fidem in patria evacuandam esse, non quòd præcisè per testimonium Dei id fiat evidens in patria, quòd erat sub illo obscurum in via, sed quia per beatificum lumen illustratus intellectus adhærebit divinæ veritati, non quasi confidens in testimonio dicentis, sed quasi de illa per proprium lumen securus.

Dico secundò : Habitus scientiæ et fidei non possunt esse simul in eodem, respectu ejusdem objecti.

Probatur conclusio : Primò, quia non est possibile, ut idem subjectum sit habitualiter inclinatum ad actus oppositos : Sed actus fidei et scientiæ sunt oppositi, ut constat ex prima conclusione; ergò intellectus non potest habere simul habitus inclinantes ad ejusmodi actus. Secundò, sicut actus fidei exigit ut intellectus non sit actu videns id quod credit, ita habitus fidei exigit, ut intellectus non sit habitualiter videns id, quod credit : Atqui per habitum scientiæ intellectus fit habitualiter videns; ergò cum habitu scientiæ non potest esse habitus fidei.

Dico tertiò : Habitus fidei potest esse cum actu scientiæ, modò talis actus nullum producat habitum.

Probatur conclusio primò auctoritate D. Thomæ, qui 2, 2, q. 175, a. 3, ad 3, loquens de raptu, in quo Paulus vidit clarè Deum, et habuit scientiam Beatorum, sic ait : *Quia Paulus non fuit beatus habitualiter, sed solùm habuit actum beatorum*, id est, actum scientiæ beatificæ, *consequens est, ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen simul tunc in eo habitus fidei.*

Probatur secundò conclusio; Tum ratione, tum exemplis. Ratione quidem; Cùm enim scientia expellat fidem, eo modo expellitur fides, quo introducitur scientia; ergò si scientia solùm introducatur per modum transeuntis et quoad actum, expellet solùm fidem quoad actum. Exemplis quoque : Sic enim videmus quòd quia ignis non introducit calorem in ferro, nisi per modum actùs transeuntis, relinquit illud semper habitualiter dispositum ad frigiditatem : Sic, quia manus sursum projiciens lapidem non imprimit ipsi inclinationem habitualem ad sursum, sed solùm motionem actualem transeuntem, lapis quantumvis actu tendat sursum, semper tamen remanet habitualiter inclinatus deorsum : Sic quia unicus actus injustitiæ non producit habitum injustitiæ, cum tali actu manere potest habitus justitiæ. Et generaliter nullus actus excludit habitum, nisi inquantum producit contrarium habitum.

Objicies primò contra primam conclusionem : Philosophus Christianus demonstrativè scit dari Deum, et tamen idem tenet per fidem; ergò de eodem habet fidem et scientiam. Antecedens quantùm ad primam partem supponitur, quantùm verò ad secundam probatur : Quilibet Christianus, etiam philosophus, tenetur credere omnes articulos fidei : Sed primus articulus fidei est, quòd Deus sit; ergò Christianus philosophus tenetur id credere.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem; distinguo : Christianus tenetur credere omnes articulos fidei, quandiu sunt sibi credibiles, concedo : quando sunt sibi evidentes, nego,

Tunc enim desinunt esse articuli fidei respectu illius; nam fides est de rebus obscuris, ut suprà dictum est.

Instabis : Qui non credit unum articulum, est infidelis; ergò si philosophus non crederet Deum esse, esset infidelis.

Respondeo distinguendo antecedens : Qui non credit unum articulum est infidelis : si non credat negando illum, concedo ; si non credat, sciendo illum, nego.

Urgebis : D. Paulus ad Heb. 11, dicit, *Oportere accedentem ad Deum credere. quia est, et inquirentibus se remunerator sit :* Sed philosophus debet ad Deum accedere, sicut et alii fideles; ergò debet credere Deum esse.

Respondeo dictum Apostoli intelligendum esse de Deo ut auctore et remuneratore supernaturali ; nam fides Dei ut auctoris naturalis non est necessaria ad justificationem, nisi per accidens in eo, qui illum ignorat. Undè Angeli, qui evidenter percipiunt Deum ut auctorem naturalem, nunquam habuerunt fidem de illo ut auctore naturali, et tamen justificati sunt.

Objicies secundò : Si philosophus Christianus non haberet fidem de Deo ut auctore naturali, esset deterioris conditionis, quàm sit rusticus : Consequens est falsum; ergò et antecedens. Probatur sequela : Ille est deterioris conditionis, qui est minùs certus : Sed Philosophus minùs certus esset de existentia Dei, quàm rusticus; ergò esset deterioris conditionis. Probatur minor : Assensus fidei est certior omni scientiâ : Sed rusticus tenet per fidem Deum esse, Philosophus verò per scientiam; ergò Philosophus est minùs certus, quàm rusticus.

Respondeo negando sequelam. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, distinguo majorem : Assensus fidei est certior scientiâ, solâ, concedo; scientiâ per testimonium Dei confortatâ, nego. Solutio est Capreoli : Philosophus enim fidelis tenet Deum esse per duplex medium, divinam scilicet auctoritatem, et scientificam demonstrationem : Undè scientia ejus confortatur à divina auctoritate, à qua recipit certitudinem supernaturalem; sicut virtutes morales acquisitæ recipiunt supernaturale meritum ex subordinatione ad Charitatem. Solutio fundatur in D. Thomæ 2, 2, q. 4, a. 8, ad 2, ubi dicit : *Quòd aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quòd audit ab aliquo scientifico, quàm de eo quod sibi secundùm suam rationem videtur.* Ex quo patet, quòd scientia potest confortari per testimonium dicentis.

Instabis : Ergò talis Philosophus habet assensum fidei simul cum actu scientiæ. Probatur consequentia : Assensus ille est fidei, qui innititur divinæ auctoritati : Sed talis Philosophus, licet habeat scientiam quòd Deus sit, adhuc tamen innititur divinæ auctoritati ; ergò , etc.

Respondeo negando consequentiam. Ad probationem distinguo majorem; assensus ille est fidei, qui innititur auctoritati

divinæ, tanquam totali motivo assentiendi rei aliundè obscuræ, concedo; tanquam confirmanti id, quod aliundè est evidens, nego : Ut enim assensus aliquis sit actus fidei, necesse est ut sit totaliter propter auctoritatem dicentis, per quam intellectus captivetur ad assentiendum iis, quæ sibi ignota sunt, ut suprà dictum est.

Addunt præterea quidam, Philosophum Christianum habere certitudinem fidei de existentia Dei : Tum quatenus illam tenet per fidem, inquantum continetur in aliis creditis, verbi gratia, in mysterio Trinitatis : Tum quia habet judicium actuale formatum per fidem, quo judicat ejusmodi articulum esse omni veritate naturali certiorem : Tum quia semper est in præparatione animi ad illum credendum, si scientiam amitteret : Semper enim retinet apud se fundamentum et columnam veritatis, scilicet divinam auctoritatem, ad quam, deficiente ratione confugere possit, sicque credere : Nam in hac vita intellectus humanus adeo debilis est, ut in apertissimis veritatibus sæpe vacillet; sicut videre est in antiquis Philosophis, qui licèt acutissimi, attamen circa divina graviter erraverunt : et modò viri aliundè docti, ubi semel fidem perdidere, in immanes errores incidunt. Et ideò propter hanc humani ingenii infirmitatem datum est nobis lumen fidei, quod et nos circa ea, quæ aliqualiter à nobis sciri possunt, ut circa Dei providentiam, immortalitatem animæ, et morum sinceritatem, confirmaret.

QUÆSTIO SEXTA.

De umbra entis realis, scilicet Ente rationis.

Etsi plura sparsim attigerimus de Ente rationis, præcipuè de eo quod à Logica respicitur, hîc tamen de illo communiùs sumpto dicendum est, idque paucis, quia quæ circa illud quæri possunt non videntur tantæ utilitatis ac necessitatis. Undè quidquid dicendum occurrit, duobus complectemur articulis, in quorum primo quæretur an, quid, et quotuplex sit Ens rationis : In secundo à quo formetur.

ARTICULUS PRIMUS,

An, quid, et quotuplex sit Ens rationis.

Dico primò : Datur ens rationis. Conclusio, etsi illam inficientur quidam, adeò tamen certa est, ut mirum sit potuisse negari.

Probatur ergo hoc pacto : Nomine *entis rationis* nihil aliud intelligitur, quàm quod habet solùm *esse* in apprehensione rationis, quippe cùm eus dicatur ab *esse*, sicut id quod habet *esse* in rerum natura, dicitur *ens reale*, ita cujus *esse* totum consistit in apprehensione rationis, jure dicitur *ens rationis :* Atqui datur aliquid, quòd cùm nullum prorsus *esse* habeat inter res naturales, aliquod tamen obtinet in apprehensione rationis; ergò datur ens rationis. Probatur minor, tum experientiâ, tum ratione : Experientiâ quidem, quippe sentimus nos plerumque ea quæ minimè sunt in natura, quasi essent apprehendere, sicque dare illis aliquod *esse* apprehensum et objectivum, ac loqui de illis ut de entibus : Ut cùm dicimus, *tenebras operire terram*, *mortem esse januam melioris vitæ*, *esse pretiosam in Sanctis*, etc. Quippe constat meras privationes esse, quæ non habent aliud *esse*, quàm in apprehensione. Ratione verò; Quia ea est intellectûs humani fœcunditas, ut possit formare aliquod *esse*, ut cùm varios respectus et ordines excogitat inter ea quæ secundùm naturam minimè ordinata sunt invicem, puta respectum prædicati, subjecti, medii, majoris, extremi, etc. Sed cùm aliunde nihil possit ad extra parturire, quippe inquit Aristoteles, *Propter nostrum intelligere nihil mutatur in rebus*, tota illa interior fœcunditas, ad instar ovi subventanei, non effundit aliquod *esse* reale, id est inter res naturæ annumerandum, sed solùm *esse* rationis, id est, totum in apprehensione intellectûs consistens; ergò datur ens rationis.

Objicies : Ens rationis non habet causam; ergò non datur. Probatur antecedens : Vel enim illa causa esset realis, vel rationis : Si realis, effectus ejus debet illam imitari, ac proinde esse realis : Si rationis, de illa causa rursus quæretur, an sit ab alia causa, vel rationis, vel realis.

Respondeo ens rationis habere causam eo modo, quo est : Undè quia non est nisi in apprehensione, ideo non habet causam nisi apprehendentem. Et hæc quamvis sit causa realis, non tamen producit ens reale, quia non agit per actionem effussivam *esse* ad extra, sed solùm ejus apprehensivam ad intra; atque adeò quæ dare tantùm valeat *esse apprehensum.*

Dico secundò : Ens rationis definitur, Quod habet *esse* objectivè tantùm in intellectu.

Declaratur definitio : Tripliciter aliquid potest esse in intellectu, subjectivè, effectivè, et objectivè. Ea sunt subjectivè in intellectu, quæ ipsi inhærent tanquam accidentia subjecto, ut habitus, et species intelligibiles : Ea sunt effectivè in intellectu, quæ ab illo producuntur tanquam motus vitales ab eo physicè procedentes, ejusmodi est ipsa intellectio : Ea verò sunt objectivè in intellectu, quæ ab illo purè apprehenduntur. Ens igitur rationis est, quod habet tantùm esse objectivè in intellectu,

id est, cujus totum *esse* in eo consistit, ut apprehendatur. Ex quo infertur non esse meram denominationem extrinsecam, sed aliquid ad modum entis apprehensum.

Dico tertiò : Ens rationis aliud est fundatum, aliud sine fundamento inventum.

Conclusio patet : Nam intellectus aliquando rationabiliter et ipsis rebus ita exigentibus novos adinvenit respectus : Ut postquam distinxit hominem in *animal* et *rationale*, consequens est, ut utrumque conceptum invicem comparet ; animal quidem ut superius ; rationale verò ut inferius. Hæc entia rationis dicuntur *fundata*. Aliquando verò sine necessitate ad libitum intellectus varia fingit, et invicem comparat, ut comparando varias partes animantium ad unum totum, facit chimæras, centauros, et alia ejusmodi gratis excogitata : et hæc entia rationis dicuntur *non fundata*.

Ens rationis fundatum dividitur in carentiam ad modum formæ conceptam, et relationem rationis. Cùm enim intellectus non modo de ente, sed etiam de non ente disputet, ut de morte, de tenebris, etc., necesse est, ut illas carentias entis apprehendat ad modum entis ; ut quando dicit, mortem esse omnium terribilium terribilissimum ; vacuum esse inimicum naturæ, istas negationes exprimit, quasi essent aliquid ; unde facit primum ens rationis, scilicet carentiam entis ad modum entis apprehensam. Præterea etiam cogitur distinguere res in varios conceptus, quos deinde invicem ordinat ; talis ordo apprehensus in rebus cognitis vocatur *relatio rationis*.

Carentia autem dividitur in negationem et privationem : Negatio est carentia formæ in subjecto non apto, vel sine subjecto ; sic cæcitas in lapide dicitur *negatio*, et ipsum nihilum est etiam negatio. Privatio verò est carentia formæ in subjecto apto ; ut cæcitas in homine, tenebræ in aëre non sunt meræ negationes, sed privationes.

Relatio verò rationis sub se comprehendit omnes respectus, quos ratio adinvenit in rebus cognitis : Qui quidem respectus, si ordinentur ad cognoscendam veritatem scientificè, dicuntur *secundæ intentiones*, et pertinent ad Logicam : Si verò ordinentur ad ornatum sermonis, ut sit magis persuasivus, pertinent ad Rhetoricam : Si demum ordinentur ad congruitatem locutionis, pertinent ad Grammaticam.

ARTICULUS SECUNDUS.

Per quam potentiam fiat Ens rationis.

Licèt ex ipsa entis rationis definitione satis pateat ipsum fieri à solo intellectu ; ut tamen pleniùs id discutiatur, et simul declaretur quis intellectus formare possit entia rationis,

Dico primò : Nec sensus exteriores, nec interiores, nec voluntas possunt facere ens rationis.

Probatur conclusio unicâ sed efficaci ratione : Nam ens rationis est id, quod habet esse tantùm objectivè in ratione : Sed nec sensus interni, nec externi, nec voluntas possunt formare aliquid, quod habeat esse objectivè in ratione; ergò non possunt facere ens rationis. Probatur minor : Nam illud quod habet esse objectivè tantùm in ratione, fit inquantum apprehenditur à ratione; ergò non fit per actionem aliarum potentiarum sed solus rationis.

Dices : Sæpe sensus apprehendit ea, quæ non sunt, quasi essent; ut oculus videt umbras, quæ nihil sunt, et in picturis planis videt prominentias, et distantias inter objecta, quæ tamen in ipsa superficie picturæ jacent æquilalter; ergò facit aliquod ens rationis, aut si mavis, ens sensibile.

Respondeo negando, quòd sensus apprehendat ea, quæ non sunt, quasi essent. Et in primis oculus non videt umbram puram, sed vel colorem minus illuminatum, vel ipsam illuminationis extremitatem, inquantum scilicet extremas corporis illuminati lineas videt finiri ad aliquem locum, et constituere figuram, in cujus medio nihil videt. Cæterùm puras umbras et tenebras non videri patet experientiâ, dum sumus in caliginosa nocte; tunc enim nihil magis videmus apertis oculis, quàm clausis. Quantùm verò ad profunditates, quas repræsentant pictores, oculus non videt profunditatem, vel distantiam, sed aliquid ita simile profunditati, vel distantiæ, ut sensus communis non possit discernere, utrum sit vera profunditas, aut aliquid ipsi simile.

Instabis : Sæpe homo plura imaginatur, quæ nunquam exstiterunt, ut chimæras, fabulas, flumina lactis, etc. Ergò imaginatio fabricat entia rationis, seu imaginationis.

Respondeo ejusmodi non concipi per imaginationem, apprehendendo non ens ad modum entis, sed permiscendo species entium realium : Sicut enim pictor miscendo colores repræsentat chimæras; ita quoque imaginatio miscendo species rerum, quas habet apud se, format varias fabulas et chimæras. Sed sicut picturæ non dicuntur entia rationis, ita nec illæ imaginationes.

Et, si dicas, quare ergo chimæra dicitur ens rationis?

Respondeo quia in tali chimæra duo sunt, scilicet quidam ordo apprehensus inter partes variorum animantium ad componendum unum totum, et illa relatio est ens rationis, fitque ab intellectu; est etiam prætcrea in chimæra quædam mixtura phantasmatum, inquantum species variorum animantium confunduntur ad fabricam unius novi, et talis mixtura pertinet quidem ad imaginationem, sed non est ens rationis.

Dico secundò : Probabile est, intellectum Angelicum posse facere ens rationis, saltem aliquod, etsi non omne.

Probatur conclusio : Nam Angelus distinguit attributa Dei, quæ non sunt in se distincta : Sed talis distinctio est ens rationis ; ergò facit ens rationis. Major patet : Nam intellectus angelicus, cùm sit limitatus, non potest concipere unico conceptu totum Deum ; proindeque cogitur formare plures de Deo conceptus, et illum in varia attributa distinguere. Minor verò probatur : Ens rationis est, quod habet tantum esse objectivè in intellectu : Sed hæc distinctio habet esse tantùm objectivè in intellectu ; ergò est ens rationis.

Respondebis, Angelum concipere quidem attributa Dei diversis actibus, non tamen concipere illa ut distincta ; nec proinde facere ens rationis.

Sed contrà : Nam licèt Angelus non cognoscat attributa Dei ut distincta in re, benè tamen ut distincta in suo conceptu, inquantum de illis habet conceptus objectivos distinctos.

Dico tertiò : Intellectus divinus non facit entia rationis. Conclusio communior est inter Thomistas, etsi non habeatur expressè in D. Thoma.

Probatur efficaci ratione : Cognitio formativa entis rationis est essentialiter imperfecta ; ergò non potest competere Deo. Probatur antecedens : Ens rationis fit cognoscendo rem aliter quàm sit in se : Sed cognitio attingens rem aliter quàm sit in se, est imperfecta ; ergò cognitio formativa entis rationis est imperfecta. Major patet : Nam ens rationis fit, vel fingendo chimæras et fabulas sine fundamento ; vel apprehendendo carentiam entis, quasi esset verum ens ; vel demum referendo ea, quæ non sunt relata ; quæ omnes cognitiones, ut patet, cognoscunt rem aliter, quam sit in se : Nam nituntur apprehendere id quod nihil est, quasi verè esset. Minor verò videtur certa : Nam cognitio censetur perfecta, quando attingit rem prout est in se ; ergò illa cognitio est imperfecta, quæ cognoscit rem aliter ac sit in se, quæque nititur apprehendere quasi esset, id, quod de facto nihil est.

Confirmatur conclusio ex discrimine quod est inter intellectum divinum et creatum : Intellectus enim creatus est sterilis ad extra, et non est mensura realitatis eorum quæ apprehendit, sed magis ab illis mensuratur : Undè si objectum in quod fertur, non habet ex se realitatem, non potest cognoscendo illam ei dare, sed solùm dat ei aliquod *esse* apprehensum, quod est merum *esse* rationis, sicque facit entia rationis. At verò cognitio Dei est causa realitatis rerum, et sicut ejus *approbare* est *facere realiter*, ita sine approbatione cognoscere et apprehendere, est reddere realiter possibile ; ergò hoc ipso quod aliquid est a Deo apprehensum, est ens reale, proindeque implicat merum ens rationis fieri à Deo, sed quidquid

ab eo fit, est reale. Hanc rationem frequenter insinuat D. Thomas, præcipuè de verit. q. 2, art. 8.

Objicies primò difficilem D. Thomæ auctoritatem 1 p. q. 15, a. 2, ad 3 et 4. Respectus ideales essentiæ divinæ ad creaturas sunt entia rationis; non enim sunt reales, ut expressè dicit S. Doctor loco jam citato : Atqui Deus causat tales respectus ex eodem D. Thoma; ergò facit entia rationis.

Respondeo primò distinguendo minorem : Deus causat respectus ideales, formaliter apprehendendo aliquam relationem in sua essentia ad creaturas, nego; fundamentaliter, cognoscendo suam essentiam diversimodè à creaturis imitabilem, quæ imitabilitas est fundamentum respectuum idealium, quos in Deo formaliter intelligimus, concedo.

Respondeo secundò distinguendo majorem : Respectus ideales Dei ad creaturas sunt relationes rationis, respectus ideales cogniti per modum relationum existentium subjectivè in Deo, concedo; cogniti per modum relationum in Deo solùm terminativè existentium, nego. Et similiter ad minorem; Deus causat tales respectus, eos apprehendendo per modum relationum in sua essentia subjectivè existentiùm, nego : eos apprehendendo per modum relationum in creaturis subjectivè, in sua verò essentia terminativè existentium, concedo; Et nego consequentiam. Explicatur claræ distinctio, cujus termini paulò videntur obscuriores. Dupliciter potest concipi Deus respicere creaturam, et ad illam comparari. Primò tanquam relatus ad ipsam, ita ut relatio sit in Deo subjectivè, et in creatura terminativè. Secundò, tanquam terminans relationem, quæ est subjectivè in creatura. Fateor quidem, quòd primo modo concipere in Deo respectum ad creaturas, est facere relationem rationis, quia Deus non potest esse subjectum relationis realis ad creaturam. Attamen concipere secundo modo respectum in Deo, non est facere ens rationis, nisi fundamentaliter. Deus autem non facit respectus ideales quasi concipiendo in sua essentia relationem ad creaturas, cùm non dicat ad illas relationem. Sed dicitur facere ideales respectus et comparare suam essentiam ad creaturas, inquantum cognoscit in creaturis esse relationem ad suam essentiam, quam imitantur et participant, ita ut ille respectus dicat relationem subjectivè in creatura, et terminativè in essentia divina existentem.

Instabis : Illa solutio est expressè contra D. Thomam; ergò non explicat ejus auctoritatem. Probatur antecedens : Primò quia D. Thomas expressè dicit respectus illos *esse in Deo et non in creaturis*, cujus oppositum solutio tenet. Secundò, quia dicit illos respectus *non esse reales, sed intellectos à Deo*, solutio autem explicat D Thomam de aliquo respectu reali, quamvis realiter Deo non inhærente. Tertiò quia D. Thomas dicit tales respectus *causari ab intellectu divino com-*

parante essentiam suam ad creaturas, cùm è contrà solutio dicat causari in rebus, ex eo quòd Dei essentiam respiciant.

Respondeo negando antecedens. Ad primam probationem respondeo etiam solutionem admittere respectus ideales esse in Deo, et non in creaturis; non tamen sunt in eo tanquam respectus, ut ita dicam, activi referentes ipsum ad creaturas, sed passivi competentes ipsi, ex eo quòd sit variè imitabilis à creaturis, sicque ab illis respiciatur ut exemplar. Ad secundum respondeo tales respectus idcircò non esse reales, sed intellectos tantùm à Deo, quia non dicunt aliquam relationem in Deo, sicut respectus personales, ut ibidem ait D. Thomas, sed solùm in eo consistunt, ut essentia Dei intelligatur per connotationem ad creaturas, seu, ut loquitur D. Thomas 1, p. q. 13, a. 7, *apprehendatur ut terminus relationis creaturarum*. Ad tertium pariter respondeo, respectus illos causari ab intellectu divino, quia in eo consistit ratio ideæ, ut essentia Dei intelligatur variè imitabilis à creaturis, proindeque cum connotatione ad creaturas. Sed de his accuratiùs Theologi.

Objicies secundò : Cognoscere ens rationis, est ipsum facere : Sed Deus cognoscit ens rationis; ergò facit. Major patet : Quia ens rationis sit cognoscendo. Minor verò probatur : Nam Deus cognoscit syllogismos, et cognitiones, quas habent homines, quæ plerumque terminantur ad ens rationis.

Respondeo distinguendo majorem : Cognoscere ens rationis est facere, cognoscere cognitione practicâ, nitendo scilicet apprehendere non ens ad modum entis, sicque dando illi aliquod *esse* fictitium, concedo; cognoscere cognitione speculativâ tantùm, nego. Deus autem solùm speculativè cognoscit ens rationis, inquantum scilicet, quamvis non habeat talem cognitionem, ad quam ens rationis consequatur, quæque ipsum fingat, *nitendo apprehendere non ens ad modum entis, ideoque fingendo illud ac si ens esset*, in quo juxta D. Thomam Opusc. 42, cap. 2, consistit fabrica entis rationis; attamen cognoscit cogitationes nostras quæ fabricant ens rationis, et ipsum videt à nobis fabricatum, non apprehendendo illud ac si esset ens, sed cognoscendo illud non esse in se ens, et tamen à nobis apprehendi quosi esset ens; quæ cognitio non est factiva entis rationis, sed speculativa illius ab alio facti.

Objicies tertiò : Deus cognoscit privationes, ut mortem, et tenebras, per modum entis; ergò facit ens rationis. Probatur antecedens; quia quidquid cognoscitur, ad modum entis cognoscitur.

Respondeo negando antecedens : Ad probationem, distinguo. Quidquid cognoscitur, ad modum entis cognoscitur, si cognoscatur in se ipso esse aliquid, concedo; si non cognoscatur in se ipso esse aliquid, nego. Deus autem non cognoscit in seipsa, quasi esset aliquid; sed cognoscit eam in ipsa vita, inquan-

tum cognoscit mortem non esse vitam. Undè dicit D. Dionysius *Deum cognoscere tenebras per lucem*, cum ipse sit perfectissima lux, in quo tenebræ non sunt ullæ, et ad cujus gloriam utinam cedant omnia, quæ huc usque diximus circa omnes Philosophiæ partes.

In quo quidem opere (Amice Lector) si quid boni et lucis est, eo utere tanquam dono Dei per Angelicum Doctorem nobis concesso; si quid à me peccatum, humanæ memor conditionis ignosce. Quæ verò hactenus scripsi, Ecclesiæ judicio libentissimè submitto.

FINIS TOMI QUARTI.

INDEX TITULORUM

TOMI QUARTI.

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ

ETHICA, SEU MORALIS

QUÆSTIO PRÆAMBULA,

DE OBJECTO, NATURA, QUALITATE, ET DIVISIONE MORALIS SCIENTIÆ, DEQUE ILLIUS CONGRUO AUDITORE.

Articulus unicus. 3

QUÆSTIO PRIMA.

DE ULTIMO FINE MORUM, SEU DE FELICITATE.

Art. I. De ultimo fine morum humanorum. 6
§ I. An detur aliquis finis ultimus vitæ humanæ, et quid propriè sit. 7
§ II. An homo plures fines ultimos habere possit; et quomodo in fine ultimo sibi præstituendo mali à bonis differant. 11
Art. II. De felicitate objectiva, seu de re cujus possessio hominem naturaliter felicem efficere potest. 15
§ I. Felicitatem hominis in nullo bono creato posse consistere 17
§ II. Felicitatem hominis in solo Deo consistere. 25
Art. III. De felicitate formali seu de adeptione illius rei quâ sumus felices. 30
§ I. An homo felicitatem suam adipisci obtinereque posset in hac vita, vel solùm in altera, cùm scilicet anima fuerit à corpore separata. 31
§ II. In quo sita sit hujus vitæ felicitas, quave ratione possit obtineri. 36
§ III. In qua operatione consistat essentialiter beatitudo formalis. 43

QUÆSTIO SECUNDA.

DE ACTIBUS MORALIBUS SEU DE VOLUNTARIO, PRÆCIPUÈ LIBERO.

Art. I. De voluntario in communi : Quid sit; à quibus tollatur ; et quomodo dividatur. 54
Art. II. De voluntario libero. 59
§ I. De variis libertatis divisionibus et acceptionibus. . . *id.*
§ II. De origine libertatis arbitrii. 61
§ III. An indifferentia sit de ratione libertatis arbitrii.. . 65
§ IV. Quæ indifferentia sit de ratione libertatis arbitrii. 74
Art. III. De actibus voluntariis speciatim. 81

QUÆSTIO TERTIA.

DE PASSIONIBUS.

Art. I. De passionibus in communi. 87
Art. II. De passionibus partis concupiscibilis. 90
§ I. De amore et odio. 91
§ II. De desiderio et fuga. 97
§ III. De lætitia, seu delectatione, et tristitia, seu dolore. 110
Art. III. De passionibus partis irascibilis, scilicet spe, desperatione, audacia, timore et ira. 107

QUÆSTIO QUARTA.

DE BONITATE ET MALITIA MORUM HUMANORUM.

Art. I. Quod sit moralitas : quomodo in bonitatem et malitiam dividatur. 114
Art. II. Deturne actus indifferens tam secundùm speciem quàm in individuo. 116
Art. III. De regulis morum humanorum. Ubi etiam de conscientia et lege 120

QUÆSTIO QUINTA.

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI.

Art. I. Quid et quotuplex sit virtus moralis, et quâ ratione ingeneretur in nobis habitus virtutis. 125
Art. II. De contrario virtutis, scilicet vitio. 130

QUÆSTIO SEXTA.

DE VIRTUTIBUS IN PARTICULARI.

Art. I. De prudentia, et virtutibus sub ea contentis 133
§ I. De partibus quasi integralibus prudentiæ. 135
§ II. De partibus subjectivis prudentiæ, seu de illius speciebus. 139

§ III. De partibus potentialibus prudentiæ, seu de virtutibus ei adjunctis. 141
Art. III. De justitia et virtutibus sub ea contentis. 143
§ I. De partibus integralibus justitiæ, nec non de ejusdem speciebus, seu de partibus subjectivis. 144
§ II. De partibus potentialibus justitiæ, seu de virtutibus ei adjunctis. 147
Art. III. De temperantia et virtutibus sub ea contentis. . 151
§ I. De partibus integralibus et subjectivis Temperantiæ. 152
§ II. De partibus potentialibus temperantiæ, seu de virtutibus ei adjunctis. 155
Art. IV. De fortitudine, virtutibusque sub illa contentis. . 157
Art. V. De connexione virtutum. 161

QUARTA PARS PHILOSOPHIÆ.

METAPHYSICA.

QUÆSTIO PRIMA.

DE ENTE SECUNDUM SE.

Art. I. Quid et quotuplex sit Ens, et quomodo sit primum cognitum. 169
Art. II. Utrùm Ens sit univocum vel potius analogum respectu suorum inferiorum.. 171
Art. III. De distinctione essentiæ et existentiæ. 180
Art. IV. De subsistentia, supposito et persona. 187

QUÆSTIO SECUNDA.

DE PROPRIETATIBUS ENTIS; SCILICET UNITATE, VERITATE ET BONITATE.

Art. I. De unitate. 189
Art. II. De distinctione. Ubi celebris difficultas agitatur circa modum quo gradus metaphysici ab invicem distinguuntur. 190
§ I. De variis distinctionum generibus.. . . . . *id.*
§ II. Statuitur sententia Thomistarum, gradus scilicet

metaphysicos esse tantùm virtualiter distinctos ante opus intellectus. 195
§ III. Solvuntur objectiones. 199
ART III. De veritate. 203
ART. IV. De bonitate. 205

QUÆSTIO TERTIA.

DE ENTE SPIRITUALI, SCILICET DEO, ANGELIS ET ANIMA SEPARATA.

ART. I. De Existentia Dei. 207
§ I. Demonstratur existentia Dei sub ratione primi motoris immobilis. 208
§ II. Demonstratur existentia Dei sub ratione primæ causæ, entis necessarii, entis perfectissimi, seu supremi moderatoris universi 211
§ III. Adjuntur quædam confirmationes, solvunturque objectiones atheorum. 214
ART. II. De attributis Dei ac potissimum de Deo Creatore. . 218
ART. III. De Angelis. 221
ART. IV. De Anima separata. 223

QUÆSTIO QUARTA.

DE DEO PRÆMOTORE, SEU DE INFLUXU CAUSÆ PRIMÆ IN CAUSAS SECUNDAS.

ART. I. Aperitur status quæstionis, et Auctorum sententiæ referuntur. 215
ART. II. Quid sit Concursus simultaneus; quid præmotio physica, quid motio moralis. 229
ART. III. Possitne Deus de potentia absoluta causas secundas tum liberas, tum necessarias physicè præmovere et applicare ad agendum 233
ART IV. Præmovatne de facto Deus causas secundas. . . 237
§ I. Probatur præmotio auctoritate Scripturæ. 239
§ II. Probatur præmotio auctoritate Concilii Tridentini. 241
§ III. Probatur præmotio ex Ecclesiæ precibus et communi fidelium consensu. 245
§ IV. Probatur præmotio ex Patribus. 246
§ V. Probatur præmotio auctoritate Philosophorum. . . 247
§ VI. Probatur Præmotio auctoritate Augustini. 249
§ VII. Probatur præmotio ex D. Thoma. 250
§ VIII. Probatur præmotio rationibus. 252
§ IX. Expenditur ultima ratio, adjiciturque profundior explicatio naturæ præmotionis. 257
§ X. Probatur præmotio exemplis. 262
§ XI. Probatur præmotio ex inconvenientibus.. 263
ART. V. Utrùm et quomodo Deus præmoveat ad actum peccati. 264

Art. VI. Solvuntur objectiones adversariorum. 267
Art. VII. Declaratur concordia motionis divinæ cum libertate nostra. 280
Art. VIII. Ostenditur Thomistas in explicanda divina motione esse omnium remotissimos ab hæreticis. 281

QUÆSTIO QUINTA.

DE ACCIDENTIBUS SPIRITUALIBUS, PRÆCIPUE DE SCIENTIA.

Art. I. De virtutibus intellectualibus in communi. 284
Art. II. An, quid et quotuplex sit scientia. 285
Art. III. De unitate scientiarum. 288
Art. IV. Utrùm idem intellectus de eodem objecto possit habere simul scientiam et opinionem. 290
Art. V. Possitne scientia esse simul cum fide divina. . . 294

QUÆSTIO SEXTA.

DE UMBRA ENTIS REALIS : SCILICET ENTE RATIONIS.

Art. I. An, quid, et quotuplex sit ens rationis. 299
Art. II. Per quam potentiam fiat ens rationis. 301

FINIS INDICIS TITULORUM TOMI QUARTI.